تطور الفكر العربي الحديث



رءوف عباس

تطور الفكر العربي الحديث

تأليف
رءوف عباس



تطور الفكر العربي الحديث

رءوف عباس

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: يوسف غازي

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٢٤٦ ١

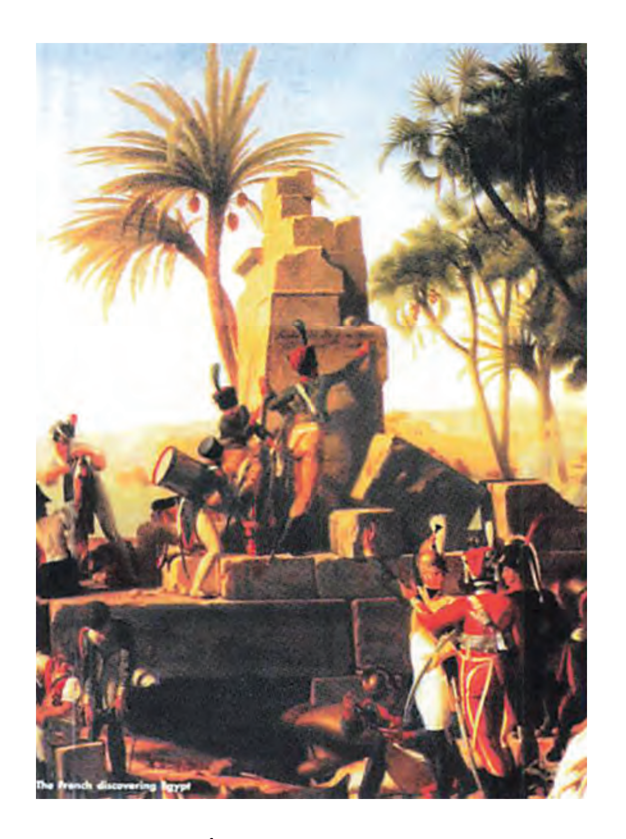
صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

مقدمة الطبعة الإلكترونية ٩
مقدمة ١٣
١- بواعث التجديد الفكري ١٥
٢- التقليد والتجديد عند رفاعة الطهطاوي ٢١
٣- تيار الجماعة الإسلامية ٣٥
٤- التيار العلماني ٥٣
٥- التيار القومي ٦٥
المراجع ٨٥



تمثال نهضة مصر.



علماء الحملة الفرنسية يبحثون في أرجاء مصر.

مقدمة الطبعة الإلكترونية

حينما تكون ابنًا لمؤرِّخ، فإنك تكون مهمومًا بحفظ تُراثه الذي أنفق فيه عمرًا كاملًا؛ فتحافظ على تاريخ أبيك، وتحافظ على تاريخ جيل من الباحثين تَجسَّد في شخصه، وتحافظ على ملامحِ فترةٍ مهمة من تاريخ الوطن؛ لهذا فقد أخذتُ على عاتقي مهمةَ حفظ تراث والدي الأستاذ الدكتور «رءوف عباس حامد»، رحمة الله عليه، وظَل الأمر يُراودني — خاصةً بعد أن نفِدَت جميع النُّسخ الورقية — حول إمكانية حفظ هذا التراث وإحيائه من جديد، وإعادة نشره وتوثيقه في ذاكرة التاريخ والبحث الأكاديمي والنضال الوطني، واهتديتُ إلى التعاقُد مع «مؤسسة هنداوي للثقافة والنشر» لنشر أعماله الكاملة ضمن مكتبتها الإلكترونية الثمينة للتراث العربي.

ولكن عندما طلبَت مني المؤسسةُ كتابةَ مقدمة للأعمال الكاملة، انتابَتني الحيرة؛ فأنا لست مُتخصِّصًا في الدراسات التاريخية لكي أكون مؤهَّلًا لكتابة مقدمة الأعمال الكاملة لأحد أساتذتها، فضلًا عن كوني أكتب عن أبي الذي يُمثِّل لي القدوة والمَثل الأعلى؛ وهو ما يجعل كتابتي مُنحازة له بكل تأكيد. فقرَّرتُ أن أكتب عن المؤرِّخ بعيون الابن؛ أستحضِر من الذاكرة البعيدة بعضَ الوَمضات، التي ما زالت عالقةً في ذهني، حول أعماله، التي كنتُ شاهدًا على بعضها وحكى لي أبي بعضَها الآخَر.

لم يكن وعيي قد تشكَّل بعدُ عندما نشَر أبي كتابه الأول «الحركة العُمَّالية في مصر ١٨٩٩–١٩٥٢م»، الذي كان أطروحته للماجستير، ثم صار مَرجعًا رائدًا في موضوعه؛ إلا أنني لا أنسى ما قصَّه عليَّ أبي لاحقًا حول ما تعرَّض له أثناء إعداده هذه الدراسة؛ فكان قد تَواصَل مع بعض قيادات الحركة العُمَّالية خلال العقود الماضية لتوثيق رواياتهم التي تُعَد مصدرًا مهمًّا حول نشاط هذه الحركة، لكن يبدو أن هذا التواصُل لم يَرُق للأجهزة الأمنية بسبب خضوع الكثير من هذه القيادات للمراقبة الأمنية، وتعرُّضهم للاعتقال في السابق

بسبب نشاطهم؛ فاستدعَت المباحثُ أبي للتحقيق معه، وهدَّده قسم مكافحة الشيوعية بالاعتقال، لكنَّ تدخُّل أستاذه المؤرِّخ الكبير «أحمد عزت عبد الكريم» حالَ دونَ ذلك.

لا يَغيب عن ذاكرتي البصرية منظرُ الغرفة الممتلئة بمئات النُّسخ من كتاب «يوميات هيروشيما»؛ هذا الكتاب الذي عزَم على ترجمته عندما أقام في اليابان — بعد حصوله على درجة الدكتوراه — في مهمةٍ عِلمية مدعوًّا من معهد اقتصاديات البلاد النامية في طوكيو، وأثناء إقامته هناك بدأ اهتمامُه بتاريخ اليابان، فكان من ثمرة هذا الاهتمام تأليفُه عِدةَ أعمالٍ تتناول التاريخ الحديث لهذا البلد. كما أن قيامَه بزيارة مدينتَي هيروشيما وناجازاكي — المدينتَين اللتَين تعرَّضتا للقنبلة الذرية أثناء الحرب العالمية الثانية — وقراءاتِه بالإنجليزية عما تعرَّضتا له من جرَّاء القصف النووي، فضلًا عن ملاحظته افتقارَ المكتبة العربية إلى كتاباتٍ تُلقِي الضوء على هذه الجريمة؛ كانت سببًا رئيسًا في ترجمته مُذكِّرات الطبيب الياباني «متشهيكو هاتشيا» التي وثَّق فيها شهادتَه بصفته طبيبًا عَمِل على علاج المصابين في حادث القصف النووي لمدينة هيروشيما. وقد ضمَّ إلى الترجمة شهاداتِ بعضِ مَن عاصروا هذا الحادثَ الأليم، واستهلَّها بمقدمةٍ طويلة لخَّص فيها للقارئ العربي تاريخَ اليابان الحديث وصعود الفاشية، التي أدَّت باليابان إلى هذه النهاية الكارثية (وكان من عاداته المنهجية في الترجمة ألا يُترجِم سوى الأعمال التي يراها مهمة للقارئ وتفتقِدها المكتبةُ العربية، مُستهِلًّا الترجمةَ بمقدمةٍ تُوضِّح السياق التاريخي للعمل المترجَم أو تَنقُده). وبعد أن فرَغ من إعداد الترجمة لتَدخُل في طَور الطباعة والنشر، طبَع أبي الكتابَ على نفقته الخاصة عام ١٩٧٧م، وتَعاقَد مع مؤسسة «الأهرام» لتوزيعه، لكنه صُدم بتعليماتٍ شفهية من المباحث العامة للناشرين بعدم طرحِ الكتاب للبيع في مصر، فما كان منه إلا أن أجرى اتفاقًا مع مكتبة «الخانجي» لتوزيع الكتاب في الدول العربية التي كانت تُسمَّى آنذاك جبهةَ الرفض، وهي «العراق، وسوريا، وليبيا، والجزائر»، وكانت القاعدةُ المعمول بها تَقضي بإرسال عِدة نُسخ إلى البلد المَعني للحصول على موافقة الرقابة، لكن الرد جاء واحدًا من البلاد الأربعة، وهو عدم السماح بدخول الكتاب! والسبب غير المُعلَن هو رغبةُ مصر وهذه الدول الشقيقة عدمَ إزعاج الولايات المتحدة! والطريفُ في الأمر أن الكتاب كان مُترجَمًا إلى الإنجليزية ومنشورًا في الولايات المتحدة قبل هذا التاريخ. ما زلت أتذكَّر هذه القِصة كلما ذهبتُ إلى بيت جَدي، وأتذكَّر معها منظرَ النُّسخ المكدَّسة في تلك الغرفة، التي كان ارتفاعُها يزيد عن طولي آنذاك.

تتداعى إلى ذاكرتي أيضًا تفاصيلُ أول عُطلة قضيتُها في أوروبا برفقة والدَيَّ؛ فقد ادَّخر أبي لهذه العُطلة مبلغًا من المال أثناء إعارته بجامعة قطر، سمَح لنا بتأجير استوديو صغير قُربَ وسط لندن لعدة أسابيع، لكنني لم أتمتَّع بصحبة أبي في المتنزهات، التي كانت تُرافِقني فيها والدتي طوال هذه الأسابيع، إلا في عطلات نهاية الأسبوع؛ فقد كان يَقضي كل أيام العمل في دار الوثائق البريطانية (Public Record Office) يطَّلِع على الوثائق التي أتاحتها الحكومة البريطانية للباحثين طبقًا لقانونها بعدَ عقود من اعتبارها سِرية، ويَلتقط منها نُسخًا مصوَّرة لما يراه مفيدًا لأبحاثه. لم تكن تلك الزيارة هي الوحيدة لأبي؛ فقد ظلَّ يتردَّد لاحقًا على دُور الوثائق في بريطانيا وأمريكا، وكان أغلبها على نفقته الخاصة، يَنهل منها ما يُلقي الضوء على تاريخ منطقتنا العربية، ويستعين بها في كتاباته، وقد دفَعه ذلك إلى التنويه في أحيانٍ كثيرة إلى التقصير الشديد الذي يَلمسه في طريقة التعامل مع الوثائق في مصر والتفريط فيها، إلى الدرجة التي تجعل بعض كبار المسئولين يأخذون حمولةَ شاحناتٍ من الوثائق إلى منازلهم عند ترك مناصبهم باعتبارها «أوراقًا شخصية»، فنُفرِّط بذلك في أحد أهم مصادر دراسة تاريخنا، ولا يكون أمام الباحثين سوى وثائقِ الدول الأخرى التي شاركَت في صُنع الأحداث (بانحيازاتها المتوقَّعة)، وشهاداتٍ مُتفرقة لمن شارَك في الأحداث أو شَهِدها من المصريين.

ظل الدكتور «رءوف عباس» طوال حياته وفِيًّا للعمل الأكاديمي، ومُناضِلًا من أجل استقلال الجامعات؛ فبالرغم من ميله إلى الفِكر اليساري فإنه ظلَّ حريصًا على عدم الانضواء تحت أيٍّ من الأحزاب أو التنظيمات اليسارية، بل كثيرًا ما كتَب عنها موجِّهًا النقد لها ولرموزها، كما كان ناشطًا في جماعة «٩ مارس» التي أسَّسها مجموعةٌ من الأكاديميين المصريين للدفاع عن استقلال الجامعات؛ فلا يُمحى من ذاكرتي إصرارُه الشديد على إتمام تحرير كتاب «الجامعة المصرية والمجتمع: مائة عام من النضال الأكاديمي ١٩٠٨–٢٠٠٨م»، الذي لم يَمنعه مرضُه الأخير واشتدادُ الألم عليه من إتمامه. وقد جاءت سِيرته الذاتية «مشيناها خُطى» التي نشَرها عام ٢٠٠٤م توثيقًا لهذا النضالِ وتنديدِه بالفساد في الجامعات المصرية. وعلى الرغم من الجرأة التي تَناوَل بها الأحداث مع ذِكر المشاركين فيها بأسمائهم، فإن ما ذكَره كان غَيضًا من فَيض؛ فقد آثر ألا يَذكر سوى الأحداث التي يَملك عليها دليلًا ملموسًا إذا ما طعَن أحدٌ في روايته، وكان هذا ما حدَث بالفعل؛ فقد لجأ بعضُ المذكورين في الكتاب إلى القضاء يَتهمونه بالإساءة، فجاءت جميعُ أحكام القضاء النهائية في صالحه.

بقي أن أتحدَّث عن أسلوب المؤرِّخ الكبير في العمل داخل البيت؛ لقد كان الدكتور «رءوف عباس» يكتب كل أعماله ويُراجِعها ويُعدِّلها بخط اليد، وبعد استكماله العملَ يبدأ في كتابته على الآلة الكاتبة الميكانيكية بمساعَدة والدتي قبل إرساله إلى الناشر، ليبدأ بعدَها في مراجعةِ المُسوَّدات التي تأتيه من المطبعة وتصحيحِها يدويًّا. كان أبي يمتلك آلتَين للكتابة؛ إحداهما عربية، والأخرى إنجليزية، وما زال صدى صوتِهما يتردَّد في أُذني، وما زالت صورة مكتبته الضخمة التي ضاقت بها غرفةٌ كاملة فامتدت خارجها، تتراءى أمام عيني، ولا تزالان تُشكِّلان معًا جزءًا من ذكريات طفولتي في منزلنا. وعندما حلَّ الكمبيوتر محلَّ الآلة الكاتبة استمرَّ يخُط أعماله كاملةً على الورق قبل كتابتها عليه، ولم يَقُم قطُّ بالتأليف مباشَرة على الكمبيوتر.

أتمنى لك عزيزي القارئ أن تجد في هذا الكتاب من الحقائق والآراء والتحليلات والأفكار ما يُرضي شغَفَك المعرفي، وأدعوك إلى مُطالَعة باقي الأعمال الكاملة للدكتور «رءوف عباس» التي تنشرها «مؤسسة هنداوي» إلكترونيًّا.

حاتم رءوف عباس

القاهرة، في ٢٢ يوليو ٢٠٢٢م

مقدمة

اختلف المؤرخون في تحديد التاريخ الذي يمكن اعتباره بداية للعصر الحديث في الوطن العربي، فهناك من يعتبرون مطلع القرن السادس عشر (تاريخ ضم العثمانيين لبلاد العرب إلى إمبراطوريتهم ١٥١٦–١٥١٧م تحديدًا) بداية للعصر الحديث، باعتبار مواكبة هذا التاريخ لاكتمال العصر الحديث في أوروبا بقيام حركة الإصلاح الديني، وباعتبار التأثُّر بفكرة «المركزية» الأوروبية عند هذا الفريق من المؤرخين.

وهناك من يجدون شواهد على وجود إرهاصات للتحديث شهِدها المجتمع في القرنين السابع عشر والثامن عشر جاءت نتيجة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي شهدتها بعض المراكز العربية في تلك الحقبة، وأن هيمنة المماليك على السلطة في مصر، والعصبيَّات في الشام أعاقت إمكانية حدوث تحوُّل سياسي حقيقي في ذلك الاتجاه، وجاءت الحملة الفرنسية على مصر ١٧٩٨–١٨٠١م لتُجهض وتبدد تلك الفرصة.

وهناك فريق ثالث يرى أن المنطقة عاشت في ظل التخلف والجمود والركود حتى جاءت الحملة الفرنسية فأشاعت الأنوار في أرجاء الإقليم، وجلبت معها تباشير «الحداثة». وأصحاب هذا الاتجاه أشدُّ إيمانًا «بالمركزية الأوروبية» من الفريق الأول الذي ربط التغير في أوروبا في مطلع القرن السادس عشر بشروق فجر العصر الحديث في الوطن العربي.

وقد أثبتت البحوث المستفيضة في تاريخ العصر العثماني صحة رؤية الفريق الثاني من حيث بدايات «التحديث» تأسيسًا على التغيرات التي شهدتها المنطقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ ولكن تلك البدايات التي تعثَّرت على يد العسكر وأُجهضت على يد العدوان الخارجي، ما لبثت أن شكَّلت حجر الزاوية في التحوُّلات التي شهدتها مصر والشام في عهد محمد علي من حيث إصلاح النظام الإداري وتبني مشروع للتنمية في بُعديه الاقتصادي والثقافي، وجاء التغير الاجتماعي نتاجًا له، ولم يكن مقصودًا لذاته؛ لذلك نرى

في القرن التاسع عشر عصر بناء المجتمع الحديث، عصر البحث عن منحًى فكري جديد يواكب التحوُّلات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي تحققت بالفعل، عصر الحَيرة بين الموروث والمكتسَب، بين التقليد والتجديد.

ويهدف هذا الكتاب إلى تقديم إطار عام لحركة التجديد في الفكر العربي في العصر الحديث، مُركِّزًا على الاتجاهات والتيارات الرئيسية التي وضعَت أصول التوجهات الفكرية الأساسية التي توجد اليوم على الساحة الثقافية والسياسية العربية. كما يهدف إلى توعية الشباب بأصول تلك التوجُّهات، ومدى تعبيرها عن المجتمع العربي في مرحلة التحول الحافلة على طريق التحديث.

ويتضمن الكتاب خمسة فصول تعالِج بواعث التحديد الفكري واتجاه المزج بين الموروث والمكتسب، وتيار الجامعة الإسلامية، والتيار العلماني، والفكرة القومية. قدمنا في كل منها الإطار العام للاتجاه أو التيار بالقدر الذي يفي لإدراك مراميه، دون الخوض في التفاصيل التي يجدها من أراد الاستزادة في قائمة المراجع الواردة في آخر الكتاب.

والله ولي التوفيق.

الفصل الأول

بواعث التجديد الفكري

لعل من حسنات الحكم العثماني للبلاد العربية، عدم التدخل في أمور الناس بالتنظيم أو التعديل والتبديل، فقد ترك العثمانيون الناس يَحيَون حياتهم التي اعتادوها من قبل تحت جناح مجتمع القرية في الريف، ومجتمع القبيلة والعشيرة في البادية، ومجتمع الطوائف في المدن. وكلٌّ منها كان يعتمد في تنظيم علاقة الفرد بالجماعة بتقاليد راسخة، لم يُصبها من التعديل إلا القليل، بما يتفق مع درجة التطور وتغير الأحوال. كما كانت الخدمات الأساسية؛ كالعلاج والتعليم وأعمال البر والإحسان (أو ما يُسمى اليوم بالخدمات الاجتماعية) مسئولية الرعية وليست من مسئوليات الحاكم، تقوم بها الأوقاف التي رصدها أهل الخير على المساجد، والمدارس، والمشافي، والتكايا وغيرها من أوجه البر. وقد يساهم الحكام (كأفراد) في تلك الأعمال؛ فيقِيمون المساجد والمدارس وغيرها ويوقِفون عليها العقارات التي تجري بها أرزاقها لتغطي نفقة ما شيدوه من تلك المؤسسات، وقد لا يساهمون؛ فالأمر يتوقف على نوازع الخير عند الحاكم (كفرد)، ولم يكن ذلك من اختصاص الدولة، وجاء إبقاء العثمانيين على ذلك الوضع إيجابيًّا للحفاظ على هوية الإقليم وعادات أهله.

ولا يعني ذلك أن العثمانيين وعَوا ذلك، أو قصدوه، بل كان ما يهمهم هو بقاء الولايات العربية في حظيرة الدولة … فالسيادة للسلطان، وله شارات الاعتراف بها؛ سداد الخراج، وسك العملة باسمه، والدعاء له يوم الجمعة، وعدم الخروج على سلطته، وفي مقابل ذلك يقع على عاتقه واجب حماية البلاد والدفاع عنها ضد العدوان الخارجي، وحفظ الأمن في الولاية، وإقامة العدل بين الناس. وبعبارة أخرى كانت السلطة جهاز جباية للأموال، وجهاز أمن، وسلطة قضائية تتولى إقامة العدل بين الناس.

وإذا كان الحكم يرتكز على الأصول الفقهية لصلاحيات ولي الأمر وحقوقه؛ فقد اتَّسمت سلطة القضاء بالتعددية المذهبية وكان القاضي يملك حق الاجتهاد في حدود



الكُتَّاب أساس التعليم في مصر عبر القرون الماضية.

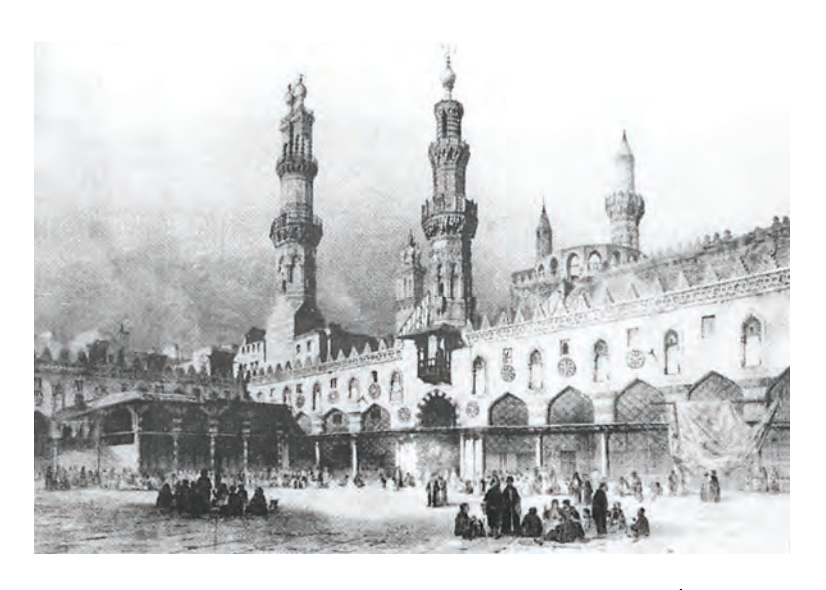
المدارس الفقهية الأربع، وإن كان المذهب الحنفي مُلزِمًا للقاضي الرئيس الذي يجلس في محكمة الباب العالي. كذلك كان من حق الطوائف الدينية غير الإسلامية أن تحتكم لرؤساء طوائفها فيما يتصل بالأحوال الشخصية والمواريث حسب شرائعهم الخاصة.

وانقسم المجتمع إلى نُخبة حاكمة يقال لها «الخاصة» وهم: الحكام ورؤساء العسكر وكبار رجال الهيئة الدينية ومن لاذ بالحكام من كبار العلماء. أما بقية المجتمع فهم «الرعية» أو «العامة» أي من ليس لهم دَور في السلطة، ولكن هؤلاء انقسموا بدورهم إلى ثلاث فئات اجتماعية حسب درجة الثراء … فهناك الأعيان، والفئة الوسطى، والفئة الدنيا من المعدَمين والفقراء، وتفاوتت بالطبع المكانة الاجتماعية لكل فئة من الفئات الثلاث، كما تفاوتت الحالة الثقافية عندهم. وقد برز دَور الفئة الوسطى من متوسطِي وصغار التجار والحرفيين في الحياة الاجتماعية والثقافية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان لهذا الدَّور أثره الفعَّال في الإصلاحات التي شهدها مطلع القرن التاسع عشر، واعتمدت — أساسًا — على تلك الفئة الاجتماعية.

وكان التعليم في ذلك العصر يقع على كاهل المدارس الدينية على اختلاف مستوياتها، ويركِّز على اللغة والنحو والعروض وعلوم القرآن والحديث والفقه وغيرها من العلوم الدينية؛ ولكن القرنين السابع عشر والثامن عشر شهِدا اهتمامًا بالعلوم العقلية كالفلك والرياضيات والطب وعلم الكلام، غير أن التأليف في تلك العلوم كان مقتصرًا على ما حققه

علماء المسلمين فيها من تقدُّم في العصر العباسي الثاني، مع النزر اليسير من الإبداع والتجديد.

ومهما كانت دوافع محمد علي التي جعلته يُقدِم على ما أقدم عليه من إصلاحات في مصر، ثم في الشام عندما مدَّ حكمه إليه، فلا ريب أن تلك الإصلاحات قد خلقت واقعًا اجتماعيًّا-ثقافيًّا جديدًا، كان له الدور البارز في خلق الظروف الموضوعية الملائمة للتجديد الفكري. وجاءت التطورات التي شهدتها مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (وخاصة عصر إسماعيل)، وشهدتها الشام والعراق في نفس الفترة على عهد حركة الإصلاح العثماني (التي عرفت بالتنظيمات الخيرية) لتُكمل ما نقص من تلك الظروف الموضوعية، وتُهيئ المجال لانطلاق أفكار التجديد، على اختلاف توجهاتها ومذاهبها.



الأزهر حمل شُعلة العلم الديني في مصر منذ الدولة الفاطمية، ويُعد أول جامعة إسلامية.

ويأتي إدخال التعليم الحديث في مقدمة تلك الظروف الموضوعية التي هيأت سبيل التجديد الفكري، وإذا كان بناء الجيش الحديث يمثل محور حركة الإصلاح الذي قام به محمد علي؛ فإن ذلك تطلَّب تنظيم الإدارة والاقتصاد مما تطلَّب وجود خبرات وكفاءات

لا يستطيع أن يوفرها التعليم التقليدي. وهكذا نشأ التعليم الحديث في مصر أولًا، ثم في بلاد الشام والعراق. ولما كان محمد علي حريصًا على توفير الكوادر اللازمة للإدارة والإنتاج ولدور السلطة الجديد في مجال الخدمات وأن تكون تلك الكوادر من أبناء البلاد؛ فقد ارتبط التوسع في التعليم بحاجات الحكومة إلى الأفراد للخدمة في مصالحها، كما تم إيفاد البعثات إلى أوروبا (وخاصة فرنسا) لدراسة العلوم الحديثة؛ الطب والهندسة والإدارة والقانون، وحذَت الدولة العثمانية في هذا الجانب من الإصلاحات التي شهدها النصف الثاني من القرن التاسع عشر حذوَ محمد علي في تنظيم المدارس الحديثة وإيفاد البعثات إلى أوروبا.

ولكن أكبر إنجاز تحقَّق في عهد محمد علي فيما يتَّصل بالعلم والثقافة كان حركة الترجمة الكبيرة لكتبٍ في مختلِف فروع المعرفة إلى اللغة العربية، ويُقدَّر عدد الكتب المترجمة التي تم طبعها في المطبعة الأميرية ببولاق نحو ٢٥٠٠ كتاب.

وكان لهذه الحركة أهميتها في إطلالة العالم الإسلامي على علوم الغرب وثقافته، فقد أُعيدت ترجمة ما نُقل إلى العربية من أمهات الكتب إلى اللغتَين الفارسية والتركية. ولا ريب أن تلك الترجمات فتحت الباب على مصراعيه أمام مَن أخرجتهم المدارس الحديثة، وغيرهم من القراء للوقوف على الثقافة الغربية. وإذا كان إيقاع الترجمة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد أبطأ؛ إلا أن الكثير من أمهات الكتب في الفكر الاجتماعي والسياسي تمت ترجمتها، ونُشر بعضها منجمًا على صفحات الجرائد؛ فأفاد منه قطاع عريض من القراء.

وكانت الصحافة، التي بدأت في القرن التاسع عشر وكثر عددها في النصف الثاني منه، عاملًا هامًّا لنقل الأفكار الوافدة من الغرب، وتفتيح الأذهان على أشياء جديدة لم تكن مألوفة من قبل كالدستور، وحقوق المواطن تجاه الحكومة، والأوضاع الاجتماعية وغيرها من القضايا التي خلقت أرضية خصبة لتجديد الفكر، ونافذة أطلَّ منها جيل جديد من الكتَّاب تأثَّر بالثقافة الغربية بدرجة أو بأخرى، أو استفزته الثقافة الغربية فراح يَكيل النقد لها، ويطرح في المقابل أفكارًا (إصلاحية) مستمَدة من التراث الثقافي التقليدي.

فإذا أضفنا إلى ذلك كله نشاط الإرساليات التبشيرية في الشام ومصر، وما أقامته من مدارس تقدِّم ثقافة أوطانها، وتركز على تعليم اللغات الأجنبية، مع اهتمام خاص ببعث الأدب العربي القديم في الشام وحدها، إذا أضفنا هذا الدور الذي لعبته مدارس الإرساليات التبشيرية نجد مُناخًا عامًّا في الحياة الثقافية العربية في ذلك القرن، هيأ الفرصة لوفود الثقافة الغربية وفكرها إلى الوطن العربي مما كان يمثِّله من تحدٍّ للثقافة الإسلامية التقليدية، جاءت الاستجابة له في صورة أطروحات التجديد الفكري التي يعرض لها هذا الكتاب.



قاضي القضاة في الدولة العثمانية.

والعصر عندئذٍ مشحون بروح التحدي، فهو عصر التوسع الأوروبي فيما وراء البحار، بعدما حققت الرأسمالية درجة عالية من النمو بعد الثورة الصناعية، وأصبحت الحاجة ماسة للسيطرة على مصادر المواد الخام، وتأمين الأسواق لتصريف الإنتاج، وفتح مجالات جديدة لاستثمار فائض رءوس الأموال. ولعب الفكر دورًا هامًّا في تهيئة الأرض لحركة التوسع الاستعماري ابتداءً من الفكر العنصري الذي لا يرى الحضارة إلا في الغرب، ويرى في التوسع الاستعماري «رسالة» على الغرب القيام بها لنشر الحضارة بين الشعوب «المتبربرة». وفُسرت نظرية التطور عند داروِن لتبرير الهيمنة الغربية على العالم.

فلا غرابة — إذَن — أن يهتم المثقفون العرب بهذا الفكر الوافد، ليتبينوا موضع الإفادة منه، ومَكمن الخطر فيه الذي يجب تجنبه، فهو — عندهم — هَمٌّ متصل بواقع



محمد علي باشا في ديوانه.

بلادهم ومستقبلها، وخاصة أن بلادهم وقعت في شراك السيطرة الأجنبية بمختلِف صورها؛ فالاهتمام بالفكر الوافد يختلف باختلاف رؤية صاحب هذا الاهتمام له، وسواءٌ كان مبعثه تجنب ذلك الفكر، أو تبنِّي بعضه، أو البحث عن صيغة فكرية جديدة تجمع بين الموروث والمكتسب؛ فإن التعرف على تلك الأفكار يصبح ضروريًّا. وهكذا جاء طرح الفكر الوافد محفِّزًا على انبعاث أفكار التجديد الفكري التي عرَفها الوطن العربي في القرن التاسع عشر، الذي يروق لبعض الباحثين أن يصفه بعصر «النهضة» وهو ما سنراه في الفصول التالية.

الفصل الثاني

التقليد والتجديد عند رفاعة الطهطاوي

ولد الطهطاوي عام ١٨٠١م بمدينة طهطا بصعيد مصر، لعائلة بارزة من علماء الأزهر تُنتسب إلى الدوحة النبوية الشريفة، أعدَّته للدراسة في الأزهر الذي التحق به عام ١٨١٧م؛ حيث تتلمذ على الشيخ حسن العطار (١٧٦٦–١٨٣٥م) أحد كبار علماء الأزهر، وشيخه في عهد محمد علي. وأتم دراسته في الأزهر عام ١٨٢٢م، وتولى التدريس به مدة عامَين، ثم ألحقه أستاذه بوظيفة إمام إحدى فرق الجيش المصري الحديث، وزكَّاه عند محمد علي عندما كان يبحث عن إمام يصحب البَعثة التعليمية الأولى الموفَدة إلى فرنسا، ويفتي لطلابها فيما يعنُّ لهم من أمور تتصل بالدين خلال حياتهم في مجتمع غريب عليهم.

وقد تركت هاتان التجربتان أثرهما على الشيخ رفاعة الطهطاوي؛ فقد كان الجيش الحديث محور بناء الدولة المصرية الحديثة، وظل الطهطاوي طوال حياته مقدِّرًا للجيش المصري ومنجزاته العسكرية، ولكن باريس كان لها الأثر الأكبر عنده؛ فقد ظل هناك خمس سنوات (١٨٢٦–١٨٣١م) كانت من أهم سنوات عمره. ورغم أنه كان إمامًا وليس طالبًا؛ فقد انغمس في دراسة الفرنسية بحماس ونجاح كبيرَين، وتقديرًا لكفاءته في هذا المجال، طلب العالم الفرنسي الذي تولى الإشراف على البَعثة المصرية في باريس من محمد علي الموافقة على أن يصبح الطهطاوي طالبًا إلى جانب عمله كإمام، مما أتاح للطهطاوي التعمق في دراسة الفرنسية ونحوها، وانكب على قراءة أمهات الكتب في التاريخ القديم والفلسفة اليونانية والأساطير والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ أعمال فولتير وكوندياك وروسو ومونتسكيو من مفكرِي القرن الثامن عشر، وقد ترك هذا الفكر أثرًا باقيًا على الطهطاوي، ومن خلاله على الفكر العربي عامة.

وعندما عاد الطهطاوي إلى مصر عام ١٨٣١م، عُيِّن مترجمًا ومدرسًا للغة الفرنسية بمدرسة الطب، ثم نُقل بعد ذلك بعامين إلى نفس وظيفته بمدرسة المدفعية. وعلى



رفاعة الطهطاوي.

مدى أربعة أعوام، ترجم بعض الكتب الفرنسية في الهندسة والجيولوجيا وعلم الفلزات والجغرافيا والطب، ونشر عام ١٨٣٤م كتابه الشهير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، الذي قدَّم فيه وصفًا للمجتمع الفرنسي كما شاهده أثناء إقامته هناك، وقد قُرئ هذا الكتاب على نطاق واسع في البلاد العربية والإسلامية؛ فقد أُعيد نشره عام ١٨٤٨م، ١٩٠٥م، ١٩٥٨م، ١٩٧٤م، وطُبعت ترجمته التركية عام ١٨٣٩م تحت عنوان: «سفرنامه رفاعة بك».

ولما كان الطهطاوي من بين أوائل العرب الذين زاروا أوروبا في القرن التاسع عشر، وأول من نشر كتابًا عن تلك البلاد الغريبة؛ فقد وقع على عاتقه تقديم صورة المجتمع الأوروبي لقراء العربية، وقد نجح في تلك المَهمة، وقدَّم لقرائه — برشاقة وحرص — جوهر الحضارة الغربية. وعندما كان يعرض لمصطلحات أوروبية ليس لها نظير في العربية، قدَّم صياغة عربية للمصطلح، وفي بعض الحالات صاغ مصطلحات عربية — لأول مرة — كترجمة لأشياء أوروبية غير معروفة في الثقافة العربية. ويضم «تخليص الإبريز» وصفًا

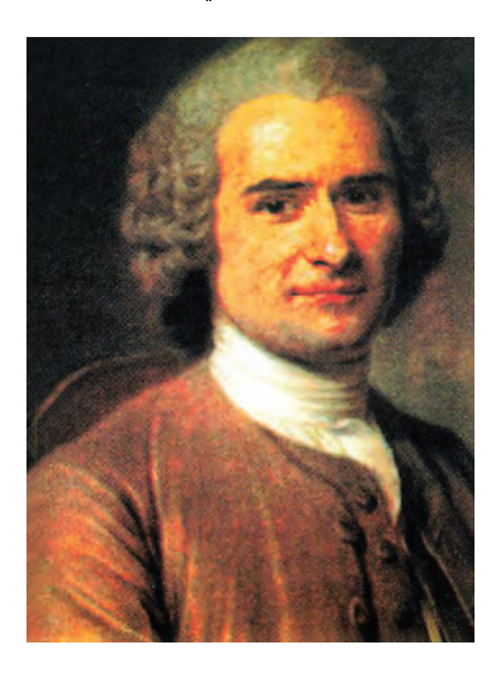
كاملًا للمؤسسات السياسية الرئيسية في فرنسا، والأحداث السياسية الكبرى التي شاهدها خلال إقامته، وألقى الضوء على طبيعة وأوضاع العلم في أوروبا، وقدَّم لقرائه أعمال كبار المؤلفين، وملامح الثقافة الفرنسية.

وفي «تخليص الإبريز» قدَّم الطهطاوي لقرائه العناصر الجديدة للمجتمع الأوروبي مثل: وضع النساء ودَورهن في المجتمع، والطبقات الاجتماعية المختلفة، والأحوال الدينية، والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع الفرنسي الحديث، ولكن وصفه لتلك الظواهر الغريبة لم يخلُ من نظرات نقدية، واهتم بإبراز ما للتقدم العلمي من أثرٍ كبيرٍ في النهضة الحضارية الغربية، وعبَّر عن حاجة البلاد الإسلامية إلى التزوُّد بالعلم حتى ترقى مدارج التقدم الحضاري.

وفي عام ١٨٣٥م، أصبح رفاعة الطهطاوي ناظرًا لمدرسة الترجمة (مدرسة الألسن) التي أُنشئت حديثًا استجابة لاقتراحٍ تقدَّم به الطهطاوي نفسه إلى محمد علي باشا، وتطورت المدرسة على مدى ست سنوات، واتسع مجال الدراسة فيها ليشمل الأدب، والقانون الفرنسي، والشريعة الإسلامية، والفلسفة، واللغات الأوروبية مع اهتمام خاص باللغة الفرنسية، وفي عام ١٨٤١م حدث تطوران هامَّان؛ فقد تغير اسم المدرسة ليصبح «مدرسة الألسن والمحاسبة»، وأُنشئ «قلم الترجمة» مُلحقًا بها، واستمر رفاعة الطهطاوي مديرًا (ناظرًا) لها. ولعب رفاعة دورًا هامًّا في تنظيم مشروع الترجمة في الرياضيات والفيزياء، والطب، والآداب، والعلوم الإنسانية، كما نظَّم قسمًا للترجمة التركية، وكان دَوره رئيسيًّا في اختيار الكتب التي يتم ترجمتها، وإسناد مَهمة الترجمة إلى المترجمين الأكفاء، كما راجع بنفسه بعض تلك الأعمال المترجَمة.

وإلى جانب عمله بالمدرسة وقلم الترجمة، أُسندت إلى الطهطاوي مَهمة التفتيش على المدارس، وكان عضوًا فاعلًا في اللجان الخاصة بالتعليم والامتحانات، ومحررًا لجريدة «الوقائع المصرية» التي كانت تصدرها الحكومة باللغتَين العربية والتركية، وكانت أول صحيفة تصدر في مصر. وقد لعب الطهطاوي دورًا هامًّا في تحويلها من مجرد نشرة رسمية تنقل أوامر الحكومة إلى الناس، إلى صحيفة أسبوعية متعددة الاهتمامات تُحاكي الصحف الأوروبية؛ فأصبحت تتضمن ركنًا للأخبار الدولية، وآخر للشئون الاقتصادية، وثالثًا للعلوم والآداب، ورابعًا للتحليل والتعليقات … فكان للطهطاوي فضل ابتكار أدب المقالة العربية في تلك المجالات، والكتابة بأسلوب سهل يستطيع أن يفهمه كل من يعرف القراءة.

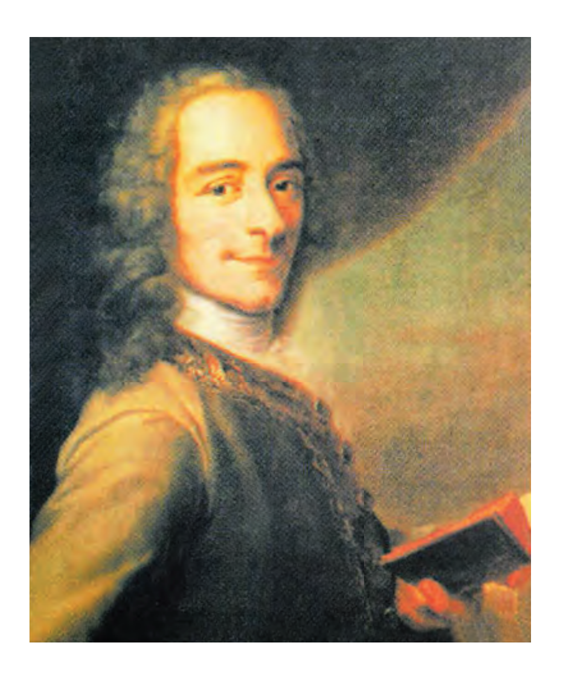
لقد كانت أعمال رفاعة الطهطاوي تُلبي رغبة الحاكم في النهوض بالبلاد عن طريق التزود بمعارف الغرب، وأسباب القوة والمنعة عنده، وتعتمد على الظروف السياسية التي



المفكر الإنجليزي روسو.

تمرُّ بها الدولة، ومن ثَم كان تحجيم قدرات محمد علي العسكرية، وانحسار دولته داخل حدود مصر دافعًا لتحجيم التعليم لعدم حاجة الدولة إلى الكوادر اللازمة للخدمة العسكرية والمدنية. ولعل ذلك يفسر اتجاه خليفتَي محمد علي: عباس الأول (١٨٤٨–١٨٥٤م)، ومحمد سعيد (١٨٥٤–١٨٦٣م) إلى تصفية المدارس التي أقامها محمد علي باشا.

ففي العامَين الأولَين من حكم عباس الأول، تُركَت مدرسة الألسن لتمضي على طريق الاضمحلال بسبب نقص المخصصات المالية، حتى أُغلقَت رسميًّا عام ١٨٥١م، وأُلغي معها «قلم الترجمة»، وكان رفاعة الطهطاوي قد أُبعِد إلى الخرطوم عام ١٨٥٠م ناظرًا لمدرسة ابتدائية تَقرر إنشاؤها هناك. وكان النقل — في حقيقة الأمر — نفيًا وإبعادًا لرفاعة وغيره من الأساتذة الذين قامت على كواهلهم تجربة التعليم العالي في عهد محمد علي. فقد كره عباس الغرب، واعتبره مسئولًا عن انتكاس مشروع جده (محمد علي)، ومن ثم سخط على أقطاب التعليم الغربي، وعلوم الغرب، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي.



المفكر الفرنسي فولتير.

وشغَل الطهطاوي نفسه خلال السنوات الأربع التي قضاها بالسودان بترجمة كتاب فينيلون «مغامرات تليماك»، فكانت بذلك أول رواية أوروبية تُنقل إلى العربية. وكانت الرواية قد صيغت في قالب نصائح أخلاقية كتبها صاحبها لتثقيف وتوجيه تلميذه الدوق بورجون، وتضمنت نقدًا ضمنيًّا لاستبداد لويس الرابع عشر، وبذلك جاءت ترجمتها تنفيسًا عمَّا في صدر الطهطاوي من ضيقٍ باستبداد عباس الأول.

وما لبث تغيُّر الحاكم أن غيَّر الأقدار بالنسبة لرفاعة الطهطاوي؛ فعندما تولى محمد سعيد باشا الحكم خلَفًا لعباس الأول (عام ١٨٥٤م) استدعى الطهطاوي إلى القاهرة ليُصبح وكيلًا للمدرسة الحربية، ثم ناظرًا لها، فأعاد إنشاء «قلم الترجمة» بتلك المدرسة، وأدخَل في برامج الدراسة بها الأدب، والرياضيات، واللغات الأجنبية. ولكن المدرسة أُغلِقت عام ١٨٦١م — نتيجة اضطراب سياسات سعيد — وتم الاستغناء عن جميع معلِميها بما فيهم رفاعة الطهطاوي.

وحالف الحظ رفاعة الطهطاوي بعد عامين عندما مات سعيد وانتقل الحكم إلى إسماعيل باشا (١٨٦٣– ١٨٧٩م) الذي كان شديد الحماس للثقافة الفرنسية؛ فأعاد افتتاح مدرسة الألسن، وقلم الترجمة، وعُين رفاعة ناظرًا لهما، فجمع تلاميذه حوله، واستأنف معهم حركة ترجمة جديدة تواصلت مع تلك التي بدأها في عهد محمد علي باشا، وفي إطار هذا النشاط، تُرجمت تشريعات نابليون إلى العربية (١٨٦٦م)، كما تُرجم القانون التجاري الفرنسي (١٨٦٨م)، واستُخدِم في تلك الترجمة المصطلحات الفقهية المستمدة من الشريعة الإسلامية؛ فكان لتلك الترجمات القانونية أثرها على الفقه القانوني العربي الحديث الذي استوحَى صياغاته من تلك الترجمة الرائدة التي وضعها الطهطاوي وتلاميذه.

وإلى جانب إدارته لمدرسة الألسن وقلم الترجمة، استعاد رفاعة مكانه في اللجنة التي وضعت نظام التعليم، وفي غيرها من اللجان المتصلة بالنهضة العلمية والنشاط الثقافي في عصر إسماعيل. ورغم ذلك اتسع وقت رفاعة الطهطاوي ليقدِّم المزيد من الإنجازات الثقافية والعلمية؛ ففي عام ١٨٧٠م، أُسنِدت إليه مَهمة تحرير مجلة «روضة المدارس» التي أصدرها «ديوان المدارس»، وظل رئيسًا لتحريرها حتى وفاته عام ١٨٧٣م. وقد استخدم مقالاته الافتتاحية أداة لنشر أفكاره عن الحضارة، ونقده لبعض العادات والتقاليد السائدة، كما نشر على صفحاتها ثلاثة من كتبه منجمة؛ أولها، «القول السديد في الاجتهاد والتجديد»، وثانيها، «رسالة البدع المتقررة في الشيع المتبربرة» التي كانت دراسة في الحضارة الإنسانية، وأخيرًا، «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» التي كانت أول دراسة حديثة للسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام.

وفي نفس السنة التي تولى فيها رفاعة الطهطاوي مهمة تحرير «روضة المدارس» صدر له عمل هام هو «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» الذي أعدَّه ليكون كتاب قراءة في المدارس، ولكنه كان فتحًا جديدًا في الفكر العربي الحديث، حدَّد معالم الطريق الذي يرشحه لمصر لتسلكه في نهضتها، وبيَّن كيفية الاستفادة بعلوم الغرب وثقافته مع الحفاظ على ما هو إيجابي من الموروث الثقافي العربي والإسلامي، وصاغ المفاهيم الأساسية للوطن والوطنية. وفي عام ١٨٧٢م نُشر كتابه الثاني الهام «المرشد الآمن للبنات والبنين» الذي أودعه خلاصة فكره الاجتماعي والثقافي، وكان — أيضًا — كتاب قراءة في المدارس. ومن ثم نستطيع أن ندرك مدى تأثير فكر رفاعة الطهطاوي في الجيل الذي تلقَّى تعليمه في عصر إسماعيل، وتفتَّح وعيه السياسي والثقافي في عهد

الاحتلال البريطاني، ولعب دورًا هامًّا في صياغة المشروع الوطني السياسي - الثقافي في إطار التطورات التي شهدتها مصر والبلاد العربية بعد الحرب العالمية الأولى.

لقد كانت بعض الأفكار الأساسية في النظام السياسي الفرنسي لا تبدو غريبة على الطهطاوي الذي شبَّ على الفكر السياسي الإسلامي من حيث تحقيق الفرد لذاته في إطار الجماعة، واتخاذ مبدأ «العدل» أداة لتحقيق الصالح العام، والتزام الحاكم بتوفير أسباب الحياة للناس. ولكن كانت هناك أفكار جديدة نستطيع أن نلمس تأثيرها عند الطهطاوي، منها: أنه يجب على الناس أن يشاركوا مشاركة فعَّالة في الحكم، وأنه يجب أن يتم إعدادهم لذلك، وأن القوانين يجب أن تواكِب ظروف المجتمع؛ لأن ما يصلح في زمان ومكان معين قد لا يصلح في غيرهما. ونجده أيضًا يستمد فكرته عن «الأمة» من أفكار مونتسكيو، الذي أكد أهمية الأحوال الجغرافية (الطبيعية) في صياغة القوانين، وذلك يعني أن المجتمع يرتبط بموقع جغرافي معين، وأن تكوين المجتمع يأتي نِتاجًا للعيش في مكان واحد. وأن قيام الدول وسقوطها مرَدُّه إلى أسباب بعينها يمكن أن نجدها في روح الأمة، وأن حب الوطن يمثِّل ركيزة كل الفضائل السياسية، والعكس بالعكس.

ولم تكن أفكار الطهطاوي مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية، ولا مجرد ترديد للأفكار التي تعرَّف عليها في باريس، بل كانت تتسم بالجِدة، والمزج بين الموروث التقليدي الإسلامي والفكر الغربي المكتسَب. ورغم اتباعه في طرح تلك الأفكار الطريقة التقليدية، مستشهدًا في إثبات كل مسألة بالمأثور عن النبي ﷺ والصحابة، وينظر إلى السلطة السياسية من خلال المنظور الإسلامي التقليدي؛ نجده يتوسَّع في بعض النواحي توسُّعًا كبيرًا، ويطرح اجتهاده فيها، دون أن يقطع الصلة بين ما بدأ به وانتهى إليه.

فكانت فكرة الطهطاوي عن «الدولة» تُعبِّر عن الفكرة الإسلامية المأثورة، فهو يحاول النظر إلى الأسس النظرية للفكر السياسي الأوروبي في ضوء الإسلام؛ فيرى أن الحكومة ضرورية للمجتمع ولا حياة له بدونها، والنظام السياسي يقوم على «قوة حاكمة» ترعى مصالح الأمة وتدرأ عنها المفاسد، و«قوة محكومة» تتمتع بالحرية والمساواة ولها حق المشاركة في «المنافع العمومية» (الموارد الاقتصادية). فهو هنا يعتبر الحكومة والناس طرفين يقوم عليهما المجتمع، لكلٍّ وظائفه ومجاله، فالناس ليسوا مِلكًا للحكومة، ولكنهم أحرار لهم حق التمتع بخيرات بلادهم.

أما الفكرة القائلة بأن الحكم يجب أن يكون في يد «الشعب»، فهي لا تتلاءم — عنده — مع ظروف بلاده التي يحكمها حاكم فرد مستبد مسلم، والأمل في الإصلاح — في



الخديوي إسماعيل.

نظره — أن يقوم هذا الحاكم باستخدام سلطته استخدامًا رشيدًا. ولكن ذلك لا يعني أن الحاكم مُطلق اليد، فهناك حدود السلطة التي تفرضها الشريعة التي تعلو فوق الحاكم، كما تفرضها القواعد الخلقية السامية. وفي شرحه للفكرة الإسلامية التي تضع الشريعة فوق الحاكم، نجده يستعير فكرة الفصل بين السلطات التي قال بها مونتسكيو؛ فيرى أن أعباء الحكم لا يستطيع حملها فرد واحد؛ ولذلك وجب على الحاكم أن يفوِّض سلطته للمجالس التي تقام لهذا الغرض، وللحاكم، فرغم ما للحاكم من امتيازات؛ فإنه تقع على كاهله واجبات نحو رعاياه، غير أنه يتولى الحكم بإرادة الله، ويُعد مسئولًا أمامه — سبحانه وتعالى — عن أعماله، ولكنه يجب أن يستعين بالعلماء الذين يقدمون له المشورة، وهو هنا يوسع مفهوم «العلماء»؛ فلا يجعله مقتصرًا على علماء الدين، بل يشمل العلماء في مختلِف مجالات المعرفة.

ويذهب الطهطاوي إلى أن العلاقة بين الحاكم والرعية تقوم على الحقوق والواجبات. فللحاكم على الناس حق الطاعة، غير أنه يجب — في مقابل ذلك — أن يؤدي واجباته

تجاههم، ومن ثم يجب على الرعية أن يعرفوا الشريعة حق المعرفة لحماية حقوقهم، كما عليهم أن يعرفوا القوانين المدنية والإجراءات الحكومية، أما واجب الحكومة، فيمثُل في إقامة العدل، وتحقيق المساواة والحرية، وحماية أرواح الناس وممتلكاتهم وفقًا للشريعة؛ فيجب على الحاكم التزام أحكام الشريعة في كل ما اتصل بشئون الناس.

وبالإضافة إلى ما للناس من حقوق تجاه الحكومة، ذكر الطهطاوي نوعًا آخر من الحقوق التي للشعب، سمَّاها «الحقوق المدنية» وتعبِّر عما للناس من حقوق تجاه بعضهم البعض التي تجعل كل فرد ملزَمًا بمساعدة غيره على فعل كل شيء لا يخالف الشرع، وحق الفرد في ممارسة حريته بشتى أنواعها دون المساس بحرية الآخرين؛ فالحقوق المدنية — عنده — نوع من التعاقد (غير المكتوب) بين المواطنين تقوم على أساسه الدولة.

ويذهب الطهطاوي إلى أن الناس جميعًا سواء بحكم الطبيعة، رغم اختلافهم في القوة البدنية والقدرات العقلية والثروة المادية. غير أنهم سواء أمام القانون بغض النظر عن تفاوت درجاتهم الاجتماعية، وهم شركاء على قدم المساواة في الواجبات التي عليهم القيام بها نحو وطنهم، ويعني ذلك أن الطهطاوي يُعلي من شأن المساواة القانونية، ويعتبرها حقًّا طبيعيًّا للناس، وليس منحة من الدولة.

وإذا كانت المساواة تمثِّل حجر الزاوية في الحقوق المدنية للأمم المتحضرة؛ فإن الحرية تُعد جوهر الحقوق المدنية في تلك الأمم، وتعبِّر عن بلوغها درجة الاستقلال، ويعني الطهطاوي بالحرية، حق الناس في التنقل، وفي العمل، طالما كان ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين، وأنه لا يجب وضع القوانين التي تحدُّ من حرية الناس وتقضي بتعرضهم للنفي أو غيره من العقوبات إلا في إطار القانون وبحكم القضاء، وتضمَّن مفهوم الحرية عنده — أيضًا — حق المواطن في التصرف في ثروته وفي التعبير عن آرائه ما دام ذلك في إطار القانون.

وحرص الطهطاوي على أن يجعل تلك الأفكار التي طرحها لأول مرة على القارئ العربي مستساغة عنده، فأكَّد أنه لا يوجد فرق كبير بين مبادئ «الشريعة الإسلامية» ومبادئ «القانون الطبيعي» الذي يرتكز إليه التشريع الأوروبي الحديث، مما يعني إمكانية تفسير الشريعة الإسلامية تفسيرًا يتفق مع حاجات العصر. وفي تبريره لذلك أبرز القاعدة الفقهية التي تجيز للمؤمن أن يقبل بتفسير لنص شرعي مستمد من مذهب آخر غير مذهبه اعتمادًا على مبدأ «المصلحة». ويستطرد الطهطاوي ليُقرر أن من واجب العلماء تفسير الشريعة على ضوء المصلحة التي تغيرت نتيجة الحاجات التي استُحدثت، وحتى

يتم ذلك على أكمل وجه؛ فإن عليهم أن يتعرفوا على العالم الحديث، وأن يدرسوا العلوم العقلية التي كان لها شأن كبير في الحضارة الإسلامية من قبل.

وكان الطهطاوي أول مفكر عربي يصوغ مصطلح «الوطن» ويستخلصه من إطار الموروث التاريخي لمفهوم «الأمة» الإسلامية، ليضع بذلك بذرة الوعي القومي في الثقافة العربية لأول مرة. وكانت صياغة هذا المصطلح بمثابة علامة على تجاوز المفهوم الإسلامي التقليدي للأمة الذي ينحصر فيمن يدينون بالإسلام، ولا يرتبط بوطن محدد، وهو المفهوم الذي ظل شائعًا في البلاد الإسلامية حتى بدأ مفهوم «القومية» يفِد في الربع الأخير من القرن في إطار التأثر بالفكر الغربي.

وقدَّم الطهطاوي تعريفًا للأمة تجاوزَ به كثيرًا المفهوم الإسلامي التقليدي؛ فلم يجعل «الدين» من بين الأسس التي يجب أن تقوم عليها «الأمة». فالأمة — عنده — تناظُر «العِرق»؛ فهي جماعة من الناس يعيشون معًا في بلد واحد، ويتحدثون لغة واحدة، ويشتركون معًا في العادات والتقاليد والأخلاق (القيم الاجتماعية)، ويخضعون لحكومة واحدة وقانون واحد. وأن مثل هذه «الأمة» يجب أن تتحلى بالشجاعة والرزانة، وتتطلع إلى الرفعة والمجد، وتقدر قيمة الاستقلال، وتحترم الأكفَاء من حكامها، وتخضع للقانون، بينما يُعدُّ «الوطن» بيتًا لهم، ومن ثَم وجب عليهم التضامن لأن الفُرقة والبغضاء تؤديان إلى تعريض سلامة الوطن للخطر.

وحاول الطهطاوي أن يوفِّق بين «الوطن» (مصر) والانتماء إلى «الأمة» الإسلامية؛ فذكر أن مصر جزء من الأمة الإسلامية، ولكنه أضاف أنها كانت تمثل «أمة» قائمة بذاتها في الأزمنة القديمة والحديثة على السواء؛ ولذلك كانت لها مكانة فريدة في التاريخ. ورأى أن كل من يعيشون على أرض مصر يُكوِّنون «أمة» تشترك في نفس الحقوق والواجبات دون تمييز. ولَّما كانوا سواءً أمام القانون، وجب عليهم أن يتَّحدوا معًا لمواجهة أعداء الوطن. وأضاف إلى ذلك القول بأن العلاقة بين الناس والوطن علاقة عضوية كالجسد الواحد. فالمواطن الذي يحب وطنه، يجب أن يضحي بكل شيء من أجله؛ ماله وحياته، وأن يعمل من أجل المصلحة العامة لبلاده مُتحليًا بالأمانة والحرص والتضامن مع إخوانه في الوطن.

كان الطهطاوي يدعو إلى بناء مجتمع جديد من خلال إعادة ترتيب العلاقات الأسرية. وقد قاده سعيه إلى تحقيق التوازن في العلاقة بين الزوجين، إلى أن يطرح — للمرة الأولى في العالم الإسلامي — الدعوة إلى حقوق المرأة؛ فأكد المساواة بين المرأة والرجل في الصفات

الجسدية والقدرات العقلية، ووجه الاختلاف بينهما في النوع، وإذا كان الله قد خصَّ النساء برعاية الأسرة والأبناء وتخفيف آلام المرضى؛ فلا يعني ذلك أن دور المرأة يقتصر على ذلك، وخاصة أن التاريخ الإسلامي حافل بالنساء اللاتي كان لهن مساهمات بارزة في العلم والأدب والشريعة شأنهن في ذلك شأن الرجال. فالزوجان متساويان في الحقوق والواجبات، وعليهما أن يشتركا معًا في إدارة أمور الأسرة وتربية الصغار، وأن يكون الود والرحمة أساس التعامل بينهما، وليس علاقة السيد بالمسُود؛ ولذلك وجب تعليم البنات لتحقيق الزواج المتجانس، وتربيبة الصغار تربية صالحة، وقيام النساء بالعمل في حدود قدراتهن لإنقاذهن من براثن النميمة في الحريم.

واقترح الطهطاوي نوعًا من تقسيم العمل بين الرجال والنساء؛ بحيث يختص النساء بالتمريض والتعليم، إلى جانب تربية الأطفال التي تُعدُّ من أجل الأعمال؛ فالعمل «يصون المرأة عما لا يليق ويقرِّبها من الفضيلة»، ولكن ذلك لا يعني اشتغال المرأة بالسياسة أو أن تتولى مناصب الحكم والقضاء، وأرجع الطهطاوي ذلك إلى موقف الشرع الذي يمنع الاختلاط.

ولمس الطهطاوي — برفق — مشكلة تعدد الزوجات؛ فركز على ما فرضته الشريعة من شروط للتعدد جاء في مقدمتها «العدل»، وانتهى إلى أن التعدد «غير مستحب»؛ لأن العدل ليس له مضمون مادي فحسب، بل يتضمن جانبًا عاطفيًّا، لذلك يصبح تحقيق العدل بين الزوجات مستحيلًا، وبذلك يفقد التعدد مبرره الشرعي، وقد طوَّر المفكرون اللاحقون هذه النقطة، ليصلوا إلى القول بأن القيود التي وُضِعت لتعدد الزوجات تجعل منه أمرًا مستحيلًا بل ومكروهًا.

وذهب الطهطاوي إلى أن التقدم الحضاري لا يتحقق إلا بتحقيق التقدُّم في العلوم والفنون التي يصيبها الانحطاط في الأمم الأقل حظًّا من الحضارة. ولمَّا كانت المعرفة هي السبيل للرقي الحضاري، وجب على الحكومة أن تتولى تشجيع التعليم ورعاية العلماء، وأن تضمن حرية تداول المطبوعات وتشجيع العلماء على تأليف الأعمال الهامة وإتاحتها للقراء، ورعاية العلماء ماديًّا.

ورأى أن التعليم ضروري للإنسان، ضرورة الخبز والماء، ولمَّا كان الإنسان يتمتع بميزة العقل التي جعلته يَفضُل جميع الحيوانات؛ فإن عليه أن يتعلم كيف يفكِّر، كما رأى أن هدف التعليم هو بناء الشخصية، وليس مجرد حشو الأذهان بالمعلومات؛ فيجب أن يتضمن المعرفة بالصحة البدنية، والعائلة وواجباتها، وقواعد وآداب السلوك، وفوق كل ذلك «الوطنية» التي تُحرِّك الإنسان لبناء مجتمع متحضر؛ فعلى الحكومة أن تتخذ من



طلاب العلم في الأزهر الشريف.

التعليم أداة لتكوين عقلية الشباب — ذكورًا وإناثًا — بما يتفق مع أحوال الأمة ونظامها الاجتماعي.

واعتبر الطهطاوي الدين من الأسس الروحية للحضارة التي يجب أن توضع في مناهج التعليم العام، فالتعليم الديني — عنده — يمثل حجر الزاوية في تكوين الأخلاق وسلامة السلوك، ويتضمن منهج الدين: القرآن، والسنة، والفقه. وأكَّد أن الأمور التي قررها الدين لا تخضع للتفكير العقلي؛ لأن الدين يتولى تحديد إطار السلوك الإنساني. ولذلك كان تدريس الدين ضروريًّا على طريق طلب الحضارة.

وذهب الطهطاوي إلى أن الوقت قد حان كي يتجه المسلمون إلى أوروبا طلبًا للعلم دون تردد؛ فالاتصال بأوروبا يحفِّز التقدم الحضاري طالما كان الدافع له طلب العلم والمعرفة لتزويد الوطن بأسباب التقدُّم. ودعا إلى استيعاب كل فروع المعرفة عند الغرب ما عدا ما اتصل بالدين المسيحي والفلسفة التي تتناول أشياء تتعارض مع ما جاء بالكتب المقدسة، ورأى الطهطاوي أن المسلمين يجب أن يقتبسوا بعض المظاهر النافعة من الحضارة الغربية، على ألا يتعارض ما يقتبسونه مع القيم الخُلقية والشريعة الإسلامية.



النساء في مصر العثمانية – كتاب وصف مصر.

فهو هنا لا يجد مناصًا من الاستفادة من الجانب المادي في الحضارة الغربية ولكن على أساس انتقائي.

وهكذا كان رفاعة الطهطاوي رائد التجديد في الفكر العربي في القرن التاسع عشر، بما قدَّمه من أفكار جديدة التمس لها أصولًا في الثقافة الإسلامية، متخذًا لها من الفكر الغربي فروعًا وأغصانًا. وكان له بادرة القول بتطوير المجتمع العربي الإسلامي على أسس تُحقق تقدُّمه على طريق الحضارة بأسلوب انتقائي يركز على الجوانب المادية وما ارتبط بها من مجالات معرفية، ويتعامل بحذر مع النظريات والأفكار.

الفصل الثالث

تيار الجماعة الإسلامية

رأينا كيف كان الطهطاوي رائدًا لتجديد الفكر العربي، بما يكفل المواءمة بين الموروث الثقافي والمكتسَب من الغرب، أو — بعبارة أخرى — التمسك بما هو إيجابي في الثقافة الإسلامية واقتباس ما له نفع مادي من الثقافة الغربية في شكل «هجين» يُنتج نموذجًا ثالثًا «عصريًّا» يحمل قسَمات مشتركة، متوافقة، تشكِّل نسيجًا جديدًا.

هذا الاتجاه كان له انعكاسه عند دعاة تجديد الفكر الإسلامي، أو إصلاح المجتمع الإسلامي مع التركيز على احتفاظه بهويته الإسلامية، في إطار من «الترابط» في الطريق إلى «التوحُّد». وترجع أصول هذا الاتجاه إلى ما درج عليه المسلمون عند مواجهة التحديات الخارجية من الاعتقاد بأن المستهدف هو عقيدتهم؛ فإذا أصابتهم الهزيمة على يد مُعتدٍ أجنبي، راحوا يفتِّشون عن أسباب الهزيمة في أسلوب ممارستهم للعبادات، وفي مدى التزامهم بأوامر الدين ونواهيه، فيُرجعون ما أصابهم إلى وهن في الإيمان، وزيغ عن طريق الحق، وتفريط في العبادات وفي التمسك بالقيم الدينية. حدث هذا زمن «الحروب الصليبية»، وعند محنة الغزو المغولي، كما حدث عند قدوم الحملة الفرنسية على مصر، بل وعند وقوع هزيمة ١٩٦٧م.

هذا النوع من «مراجعة» النفس، قد يصل أحيانًا إلى درجة عالية من درجات «جَلد الذات»، وفي كل الأحوال يتم التعبير عنه بطرح أفكار شديدة الميل إلى التشدد، تضيق بالاجتهاد الذي كان — دائمًا — عاملًا لتنمية الفقه الإسلامي. ويرافق ذلك — عادة — نوع من الحنين إلى أيام الإسلام الأولى؛ زمن الرسول الكريم ﷺ، والخلافة الراشدة، وتأكيد أن «صلاح» الإسلام، إنما يكون بما صلح به أوله، أي التمسك بتراث «السلف»، والعودة إلى نموذجهم القيَمي دون تغيير أو تبديل؛ ولذلك يطلق على هذا الاتجاه مصطلح «السلَفية».

ويحظى الجانب الأخلاقي، والجانب العقَدي عند السلفيين بالقدر الأوفر من الاهتمام، فهم يحاربون البدع والضلالات وخاصة ما يقوم به المتصوِّفة من ممارسات في احتفالاتهم، والتوسل إلى الله بالأولياء، وما شاع بين الناس من ارتكاب «الخطايا». ويرون أن تلك الأمور التي تندرج تحت جَناح الجانب الأخلاقي تؤدي إلى ضعف العقيدة، والتورُّط في «الشرك»، والمُروق من الدين.

ويُعدُّ تقي الدين أحمد بن تيمية، فقيه القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، رائد التأصيل للفكر السلفي، وإمام السلفيين، ويُعدُّ كتابه: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» دليل العمل عندهم، بالإضافة إلى ما كتبه تلميذه شمس الدين محمد بن قيِّم الجوزية صاحب «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». واستندت إلى فكرهما دعوة محمد بن عبد الوهاب في النصف الأول من القرن الثامن عشر الميلادي، وفكر معاصره محمد بن علي الشوكاني، وكانت نجْد قاعدة ابن عبد الوهاب، واليمن قاعدة الشوكاني. وكذلك شهاب الدين بن محمود الألوسي في العراق في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ويتفق هؤلاء جميعًا في ضرورة العودة إلى ما بدأ به الإسلام، وتنقية العقيدة الإسلامية من البدَع والخرافات التي جاءت إلى الإسلام من ثقافات أخرى، والتمسك بعقيدة «التوحيد». ويختلفون بعضهم عن بعض في قضايا فرعية مثل: إباحة الاجتهاد أو تقييده، قبول التأويل أو تجنُّبه، وكذلك الموقف من الفقه، والموقف من التصوُّف.

ولكن التيار السلفي ظل تيارًا أصيلًا في الفكر الإسلامي طُرِح بإلحاح منذ القرن الثامن عشر الميلادي، كرد فعل لما تعرضت له البلاد الإسلامية من ضعف وتخلف، صاحبهما تصاعد التدخل الغربي في بلاد المسلمين بمختلِف الصور من الاستغلال، إلى الهيمنة، إلى الاحتلال. فقامت حركات سياسية اتخذت من الفكر السلفي دليلًا لها لعل أبرزها ما أسفرت عنه دعوة محمد بن عبد الوهاب من تكوين إمارة آل سعود بنجْد، والحركة السنوسية في ليبيا وشمال أفريقيا، وحركة محمد أحمد المهدي في السودان. وكلها حركات قامت استجابة لتحديات إقليمية ولكنها تنتمي إلى تيار إسلامي مؤثر، حظيَ بانتشار واسع بين السنة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، ولا زالت أصداؤه تتردد — بصورة أو بأخرى — في بعض الحركات الإسلامية المعاصرة.

وإذا كنا نحرص على تسجيل ما أحرزه التيار السلفي من انتشار؛ فإن ذلك لا يعني أن السلفيين ساهموا في «تجديد» الفكر الإسلامي؛ لأنهم لا يقبلون به من حيث المبدأ، ولأنهم لا يرون أن هناك ما يتجاوز المفهوم النصي الحَرفي لآي الذكر الحكيم والحديث



الملك عبد العزيز آل سعود مؤسس المملكة العربية السعودية.

النبوي الشريف، وما استنَّه الرسول الكريم ﷺ وصحابته، وأن المجتمع «المثالي» هو ما كان سائدًا في صدر الإسلام. ولكن تأثير السلفيين كان — ولا يزال — كبيرًا على جماهير المسلمين نتيجة سيطرتهم على منابر المساجد، وبساطة خطابهم الديني، ودغدغته لمشاعر المؤمنين، وتأثيره على ضمائرهم.

ولكن عبء «تجديد» الفكر الإسلامي، أو الدعوة إلى ضرورة إيجاد صيغ فكرية إسلامية جديدة لمواجهة خطر الغزو الغربي؛ المادي والثقافي، وإلى ضرورة البحث عن علاج للتخلف الاقتصادي والعلمي الذي يعاني منه العالم الإسلامي، والبحث عن إطار ملائم يُحقق نوعًا من «الترابط» أو «الاستقواء» في مواجهة التهديد الاستعماري، مع احتفاظ المسلمين بهُويتهم الدينية والثقافية. وبعبارة أخرى، كان همُّ أولئك المفكرين المجددين هو البحث عن علاج ناجع لكل ما تُعانيه البلاد الإسلامية من أمراض بِنيوية جعلتها واهنة عاجزة في مواجهة الزحف الغربي، حتى إذا تخلَّصت البلاد الإسلامية من تلك الأمراض، وقفت على أقدامها صحيحة البنية، صامدة أمام الخطر الخارجي، فعلى



السنوسي.

حين نظر «السلفيون» إلى المشكلة نظرة «عاطفية ... وجدانية»، نظر «المجددون» إليها نظرة «عقلانية» موضوعية تهتم بتشخيص المرض استنادًا إلى الأسباب وليس إلى الأعراض الناجمة عنه؛ لذلك كان من الطبيعي أن يختلف «المجددون» عن «السلفيين» من حيث الثقافة والتكوين رغم انطلاقهما من قاعدة دينية وثقافية واحدة. فقد كان «المجددون» أُناسًا أتيح لهم ما أتيح للطهطاوي من فرصة التعرُّف على واقع المجتمعات الغربية، وعوامل تفوُّقها المادي، بصورة أو بأخرى، واقتنعوا بإمكانية الاستفادة من الجوانب المادية في التجربة الغربية بما لا يمسُّ أصول العقيدة الإسلامية، وجوهر الثقافة الإسلامية. فالمجددون يمثلون «النخبة»، وما قدَّموه من أفكار كانت خطابًا «نخبويًّا» موجهًا لأهل

الرأي وصُناع القرار في الأغلب الأعم، ولكن السلفيين قدَّموا أفكارًا تُخاطب وجدان الجماهير البسيطة التي تسود الأمية بينها؛ لذلك لقيَت قَبولًا واسعًا عند تلك الجماهير، حتى أن بعض الجماعات السلفية الحديثة أعلَت من شأن الأمية، وبررت ذلك بمقولة: «الإسلام دين الفطرة.».

وإذا كان ابن تيمية إمام السلفيين، فقد كان السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩–١٨٩٦م) رائد التجديد في الفكر الإسلامي وداعية «الجامعة الإسلامية»، ولعب تلاميذه دَورًا كبيرًا في حركة التجديد الإسلامي، كما تبنَّى بعضهم الفكرة الإسلامية التي بشَّر بها.

لقد أثارت شخصية الأفغاني اهتمام العديد من المؤرخين في الشرق والغرب على السواء، فراح البعض يقِيم الدليل على أصوله الفارسية الشيعية، وراح البعض الآخر يقِيم الدليل على أنه كان يعمل لحساب بريطانيا تارة، وروسيا تارة ثانية، والدولة العثمانية تارة ثالثة، وهي جهات تناقضت مصالحها وتضاربت، ولا يستقيم منطق قبولها استخدام من عمِل لصالح خصومها. ومهما كان الأمر، فقد كان السيد جمال الدين الأفغاني شخصية فريدة في عصرها يحيطها الكثير من الغموض. تنقَّل بين فارس وأفغانستان والهند والحجاز وإستانبول ومصر ولندن وباريس وبطرسبورج، طالت إقامته في بعضها، وقصرت في بعضها الآخر، وغادرها — في معظم الأحوال — مطرودًا مُبعَدًا بسبب نشاطه السياسي، ولم يحطَّ عصا الترحال إلا في مصر التي عاش فيها ثماني سنوات كانت من أخصب سِني حياته، وكذلك إستانبول التي قضى فيها سنوات عمره الأخيرة، ومات ودُفِن بها، عندما استدعاه السلطان عبد الحميد الثاني؛ ليستغل دعوته للجامعة الإسلامية لخدمة أغراضه السياسية؛ فعاش تلك السنوات (أسيرًا في قفص من ذهب) محاطًا بجواسيس السلطان، ممنوعًا من التحرك والسفر حتى قضى نحبه.

كان الأفغاني يُجيد عدة لغات، محدِّثًا لبِقًا، وخطيبًا مفوَّهًا، ولكنه كان قليل الإقبال على الكتابة؛ فلم ينشر سوى رسالة صغيرة في «الرد على الدَّهريين»، وأخرى في الرد على محاضرة للمستشرق الفرنسي رينان عن «الإسلام والعلم» وبعض الافتتاحيات التي كتبها لمجلة «العروة الوثقى» التي أصدرها في باريس بالاشتراك مع تلميذه محمد عبده، وقد وصلتنا معظم أفكاره من خلال ما كتبه تلاميذه من مقالات نُشرت بالصحف، ويُجمِع من عرفوه عن قرب على إخلاصه لعقيدته وغَيرته على الدين، وبساطته وتقشُّفه، مع حدةٍ في الطبع، وعنادٍ فيما يراه الحق. وقفَ الجانب الأكبر من حياته للدفاع عن حياض الإسلام التي اخترقتها سهام التوسُّع الغربي.



الشيخ جمال الدين الأفغاني.

وجوهر القضية عند الأفغاني هو إقناع المسلمين بأن يُحسِنوا فهم دينهم، وأن يتمسَّكوا بتعاليمه وقيَمه حتى يستطيعوا مواجهة التحدي الغربي. إذ اعتقد أن الدول الأوروبية لم تكن متفوقة بالفطرة على البلاد الإسلامية، وأن الفكرة السائدة عن تفوُّق انجلترا على غيرها من الأمم ليست سوى وهْم، تتجلى خطورته في بثِّ الجُبن والخوف في نفوس المسلمين، ويرجع تفوُّق الإنجليز وغيرهم على المسلمين إلى تفرُّق المسلمين، وخلافهم بعضهم مع بعض؛ فإذا اجتمع المسلمون على كلمة سواء، واستخلصوا من عقيدتهم ما يُقرِّب بينهم (يقصد الشيعة والسنة)، لوقفوا في وجه العدوان الغربي وقفة رجل واحد، ولَهابَهم الأعداء.

ولكنه لم ينظر إلى وحدة المسلمين وتكاتفهم نظرة وجدانية حماسية، ولكنه لفت الأنظار إلى أن ما حققته أوروبا من انتصارات إنما تحقق بفضل تقدم العلم في الغرب وتطبيقه التطبيق الصحيح. ونبَّه الأذهان إلى أن تخلُّص البلاد الإسلامية من الجهل والتخلف الاقتصادي لا يمكن أن يتحقق بمجرد التقليد، ومحاكاة ما فعله الأوروبيون؛

لأن التجربة الأوروبية جاءت ثمرةً لنظام اجتماعي له إطاره الفكري وقيَمه، وضوابطه القانونية؛ فلا يمكن للمسلمين أن يحققوا التقدُّم العلمي والنهوض الاقتصادي إلا بإصلاح المجتمع، وتخليصه من الفساد، وهذا الإصلاح الاجتماعي لا يتحقق — في رأيه — إلا بتحقيق الرفاهية الاجتماعية عن طريق توفير العدالة الاجتماعية بمفهومها الإسلامي، وتنمية مواهب الفرد ووعيه وفكره من خلال نظام تعليمٍ سويٍّ، ورأى أن ذلك ما كانت عليه الأمة الإسلامية في أوج مجدها، وما حققه المسلمون من انتصارات عسكرية في الماضي كان رمزًا لازدهار المدنية الإسلامية، وأن ما تَحقق في الماضي يمكن أن يتحقق في الحاضر على ركيزتين؛ قطف ثمار علوم الغرب، وإعادة بناء وحدة الأمة الإسلامية.

وهكذا، غلبَت دعوة المسلمين إلى الوحدة على كتابات الأفغاني؛ فهو يدعو المسلمين إلى تجاوز الخلافات العقيدية، والخصومات التقليدية، والاختلافات الطائفية، وأن يتحدوا لصدِّ الخطر المشترك الذي يهددهم، والدفاع عن بلادهم وثقافتهم. ورأى الأفغاني أن إدراك الخطر كفيلٌ بإزالة أعمق الخلافات بين السنة والشيعة، وفكَّر في آخر أيامه في تحقيق التقارُب بين الفريقين وصولًا إلى نوع من المصالحة تمثِّل حجر الزاوية في «الوحدة الإسلامية».

وحذَّر الأفغاني من أن تحوُّل الخلافات السياسية ومصالح الحكام دون تحقيق الوحدة، فعلى الحكَّام أن يُغلِّبوا مصلحة الأمة الإسلامية على مصالحهم الخاصة، ودعا الناس إلى التخلُّص من حكَّامهم الذين يقفون حجر عَثرة في طريق الوحدة الإسلامية، ولم تكن تلك الوحدة — عنده — اندماجية تضم البلاد الإسلامية في دولة واحدة مركزية، ولكنه تصوَّر أن تتخذ الوحدة طابعًا روحيًّا يتمثل في الخضوع لخليفة واحد، على أن تكون لكل دولة إسلامية مطلق اليد في شئونها الداخلية مع الالتزام بنسَق موحَّد للسلطة يسمح بصياغة سياسة خارجية وتنموية واحدة، ورأى أن الأمر يتطلب أن يكون الحاكم قويًّا، عادلًا، واعيًا بخطورة الموقف، تتوفر لديه هِمة عالية. فهو يحبِّذ الحكم المطلق، ولا يقبل تقييد سلطة الحاكم إلا بالشريعة ومشورة «الحكماء».

والوحدة الإسلامية — عنده — لا تعني وحدة الحكام أو تضامنهم، ولكنها تعني وحدة الأمة وتضامنها، وشعور أبناء الأمة بمسئوليتهم تجاه بعضهم البعض، والعمل معًا لخير بلادهم، ورأى الأفغاني أن الرابطة الدينية لا تتعارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام يعتنقون أديانًا مختلفة، بل دعا إلى نوع من التضامن الطبيعي الذي يربط بين جميع شعوب الشرق التي يتهدَّدها التوسع الأوروبي، متعديًا بذلك حدود الأمة الإسلامية، معبِّرًا عن وعي عبقري بضرورة قيام حركة موحَّدة لشعوب الشرق في مواجهة الاستعمار.

ودعا الأفغاني إلى تحرير الفكر الديني من قيود التقليد، وفتْح باب الاجتهاد لإبداع فقهٍ جديد يستجيب لحاجات العصر، ونادى بضرورة التدقيق في النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها بالاعتماد على القرآن والسنة وما أجمع عليه المسلمون في صدر الإسلام، أما آراء الفقهاء والمدارس الفقهية المختلفة؛ فيتم الاستئناس بها، ولا تُعد ملزِمة للأمة الإسلامية لأنها اجتهادات صدرت عن الفقهاء استجابة لظروف المجتمع في عصر مُعين يختلف عن ذلك العصر. ورأى الأفغاني أن القرآن لا يُناقِض حقائق العلم؛ فإذا ظهر خلاف بينهما فمردُّه إلى عجز وقصور تفسير الآيات القرآنية. وذهب إلى ضرورة اطِّلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة وقبول ما لا يتعارض منها مع الشريعة الإسلامية، ويَفيد المسلمين في حياتهم، ورفض ما عدا ذلك بالحُجج العقلية والبراهين المنطقية.

والتفَّ حول الأفغاني أثناء وجوده في مصر مجموعة من الشباب من بينهم الطالبان الأزهريان محمد عبده وسعد زغلول والصحفي القبطي ميخائيل عبد السيد، والكاتب والمسرحي والصحفي اليهودي يعقوب صنوع، والأزهري السوري عبد القادر المغربي، والكاتب الصحفي السوري أديب إسحاق وغيرهم ممن اجتذبتهم مجالسُه، وعبَّروا عن أفكاره في مقالات جرَت بها أقلامهم في الصحف المصرية والشامية، ولعبوا أدوارًا متفاوتة الأهمية، متنوعة التوجُّه في الحياة السياسية والثقافية في مصر والمشرق العربي. وكان هذا شأن الأفغاني أينما حلَّ يجتذب الشباب المشغول بهموم أمته حوله.

ونظرة إلى هذا التنوع في الأوطان والمعتقدات الدينية بين تلاميذه تكشف لنا عن جانب آخر في فكر الأفغاني أو قُل — إن شئت — في تصوُّره للنهضة الإسلامية. فرغم تمسُّكه الشديد بالعقيدة الإسلامية واعتبارها حجر الزاوية في مشروعه السياسي؛ إلا أن هذا التنوع في تكوين ومعتقدات تلاميذه يُوحي بأنه نظر إلى الإسلام كحضارة وثقافة يشترك فيها كل من ينتمي إلى بلاد الإسلام بغض النظر عن ديانته. ورغم أنه رأى أن التعصب للدين الإسلامي يُعدُّ دافعًا للتقدم، أبدى نفوره من التعصب الأعمى للدين، ورأى أن الثقافة الإسلامية تُحدد هُوية أبناء الأمة من المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى.

ويُعدُّ الشيخ محمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥م) أبرز تلاميذ السيد جمال الدين الأفغاني، وتعاون معه في إصدار مجلة «العروة الوثقى» بباريس، بل حمل عبء تحرير القسط الأكبر منها، كان محمد عبده منفيًّا لمدة ثلاث سنوات جزاءَ تعاونه مع رجال الثورة



الزعيم سعد زغلول.

العرابية، فذهب إلى بيروت، ثم التحق بالأفغاني في باريس وشاركه نشاطه، وبعد توقُّف إصدار «العروة الوثقى» ذهب إلى تونس ثم عاد إلى بيروت حيث اشتغل بالتدريس هناك. وفي عام ١٨٨٨م حصل على عفوٍ من الخديو فعاد إلى مصر، وعيِّن قاضيًا بالمحاكم الأهلية ثم أصبح مفتيًا عام ١٨٩٩م، وكان العفو، وتولي هذه المناصب بتدخل من أطراف عدة منها الأميرة نازلي فاضل عند اللورد كرومر المعتمد البريطاني، ومن ثَم كانت هذه العودة وما صاحَبها من توثيق علاقته بسلطات الاحتلال البريطاني مَعلمًا لتحوُّلٍ في فكره نأى به عن أسلوب العمل السياسي الذي مارسه أستاذه الأفغاني.

لم يكتفِ محمد عبده بما حصَّله من تعليم في الأزهر، فتعلَّم اللغة الفرنسية؛ فكانت النافذة التي أطل منها على الفكر الأوروبي على نطاق واسع، وكان على اتصال ببعض المفكرين الأوروبيين مثل تولستوي وسبنسر، وكان يتردد على أوروبا من حين لآخر ليُمعن النظر في أحوالها، والتفكير في إصلاح شأن العالم الإسلامي.



الشيخ محمد عبده.

شغل فقهاء المسلمين منذ ابن تيمية بالفارق الكبير بين المجتمع الإسلامي كما جاء في المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ﷺ وصحابته، وما آلت إليه أحواله في زمانهم، وعاد السؤال يُطرَح بإلحاح على يد المفكرين من دعاة تجديد الفكر الإسلامي: كيف يتم التوفيق بين ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي، وبين ما بات عليه واقعه الآن؟ وإلى أي مدًى يُمكن القول إن المجتمع الإسلامي لا يزال إسلاميًّا حقًّا؟

كان محمد عبده مُدركًا لأهمية الإصلاحات القانونية التي شهِدها عصر إسماعيل، وتلك التي تمَّت في عهد الاحتلال البريطاني، ويرى فيها مصلحة لمصر، ولكن أقلقته تلك الازدواجية في النظام القانوني، فبقيَ القضاء الشرعي على حاله دون إصلاح، وقام إلى جانبه نظام قانوني دنيوي، يسير كل منهما عكس اتجاه الآخر. وخشيَ محمد عبده أن يترتب على ذلك نمو النزعة إلى توطيد العلمانية في مجتمع يتعارض جوهريًّا مع تلك النزعة، مما قد يؤدي إلى الانقسام والازدواجية في كل ناحية من نواحي الحياة، فهناك إلى جانب الأزهر والمدارس الدينية، المدارس الحكومية التي تُقدِّم تعليمًا حديثًا، ومدارس



أحمد عرابي سنة ١٨٨٢م زعيم الثورة العرابية.

الإرساليات الأجنبية التي تُقدِّم تعليمًا أجنبيًّا خالصًا. وخشيَ محمد عبده أن يؤدي ذلك إلى إيجاد طبقتين من المثقفين لكلٍّ منها عقليته الخاصة؛ العقلية الإسلامية التقليدية التي لا تقبل بالتغيير، وعقلية المثقفين ثقافة غربية الذين لا تربطهم بثقافتهم التقليدية روابط متينة مما ينعكس سلبيًّا على القيم الخُلقية للمجتمع، ويُحدِث نوعًا من الاغتراب عند أصحاب الثقافة الحديثة يجعلهم يكتفون بتقليد المظاهر الخارجية للحضارة الغربية دون الوقوف على جوهرها، في الوقت الذي يعزفون فيه عن تعميق ثقافتهم الوطنية.

ذهب محمد عبده إلى ضرورة سدِّ هذه الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي بالاعتراف بالحاجة إلى التغيير، وربط ذلك التغيير بمبادئ الإسلام، لأن التغيير — في حدِّ ذاته —



اللورد كرومر.

من متطلبات فهم الإسلام على حقيقته. فالإسلام يقدِّم الأساس الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه، ولم يكن محمد عبده يضع الأخذ بالمؤسسات والأفكار الغربية والأفكار في المجتمع الإسلامي موضع تساؤل، ولكن كان شغله الشاغل أن لا يتزعزع إيمان المسلم الذي يعيش في العالم الحديث، وكان أشدُّ ما يقلقه أدعياء الثقافة الحديثة الذين يُشككون في صلاحية الدين كأساس للحياة، واعتبرهم يمثِّلون الخطر الأكبر على الأمة.

ورأى محمد عبده أن الإسلام صالح تمامًا لتقديم الأساس الخُلقي لمجتمع حديث عصري؛ فالإسلام يردع المؤمن عن ارتكاب ما يتعارض مع قيمه وتعاليمه، وهذا الردع يجعل المسلمين قادرين على التمييز بين الصالح والطالح في مختلِف نواحي التغيير والابتكار التي تقع في المجتمع؛ لذلك دعا إلى تنقية الإسلام من البدع والضلالات التي أصابته في عصور الانحطاط، والعودة به إلى «نقائه الأول» أيام السلف الصالح قبل ظهور الخلافات (أي أيام الرسول ﷺ والراشدين)، واعتبار الدين من ضمن «موازين العقل البشري» التي وضعها الله لضبطه وتقويمه حفاظًا على البشرية.

كما دعا إلى التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، وردِّ الحاكم عن خطئه بنصح الأمة له «بالقول والفعل».

ورأى محمد عبده أن الإسلام «دين الفطرة» الذي يحتلُّ مركز الوسط بين انسجامه التام مع متطلبات العقل البشرى واكتشافات العلم الحديث، والإيمان بالله تعالى. ففي الإسلام جواب على قضايا العالم الحديث، ويستطيع أن يقدِّم للأوروبيين ما يقِيهم فتن المدنية الحديثة ومفاسدها السياسية، وكان مفتاح دفاعه عن الإسلام، فهمه الخاص للدين الحق، وهو فهم يميز بين ما هو جوهري لا يقبل التغيير، وبين ما هو غير ذلك ويمكن تغييره دون حرج. فالإسلام عنده عقيدة بسيطة تتضمن المعتقدات الخاصة بأخطر أمور الحياة، وبعض القيَم الخاصة بالسلوك البشرى، ورأى أن العقل والكتاب العزيز ضروريان لاكتشاف هذه المعتقدات، ولتجسيدها في أمور الحياة. فالمسلم الحقيقي هو الذي يستعمل عقله في شئون الدنيا والدين؛ فالإسلام لم يدعُ أبدًا إلى تعطيل عمل العقل، بل يحضُّ — دائمًا — على التفكير والتدبير وطلب العلم.

ورأى محمد عبده أن المسلمين اليوم مطالَبون بأن يقوموا بإعادة تأويل الشريعة وتكييفها وفقًا لمتطلبات الحياة الحديثة، ولتحقيق ذلك لا بد من الأخذ بمبدأ «المصلحة» قاعدةً لاستنباط فقه خاص بالسلوك الاجتماعي، وكذلك مبدأ «المواءمة» الذي يُتيح للقاضي أن يختار الرأي الشرعي المناسب للحالة التي ينظرها، من بين مختلِف المذاهب، ولعل ذلك كان وراء سعي محمد عبده عندما أصبح مُفتيًا لمشروع المقارنة العلمية بين المذاهب السنية الأربعة بهدف التوصُّل إلى صيغة فقهية موحدة، وهو اتجاه نال اهتمامًا من الدولة منذ مطلع العشرينيات من القرن العشرين، تبلور في قانون المحاكم الشرعية وتعديلاته التي أخذت بمبدأ الاستفادة من فقه المذاهب الأربعة.

وفيما يتعلق بالرؤية السياسية لمحمد عبده، نجده يتفق مع أستاذه الأفغاني في أن الأمة الإسلامية تعاني من التخلُّف (الانحطاط)، وأن الأمر يقتضي إصلاحها من الداخل، وأن تبني المؤسسات الغربية وحده لن يحقق الإصلاح المنشود؛ فالأمر يتطلب إعادة تفسير الشريعة، يحتاج إلى اجتهاد يُبدع فقهًا جديدًا. ومن الضروري بعثُ الخلافة الصحيحة ذات السلطة الروحية التي يتولاها خليفة يلعب دور «المجتهد الأكبر»؛ لأن وحدة الأمة — في تصوُّره — وحدة معنوية لا تتعارض مع انقسام البلاد الإسلامية إلى دول قومية، ولأن أقوى وحدة هي تلك التي تجمع بين من ينتمون إلى وطن واحد، وأن انتساب غير المسلمين إلى الأمة، لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين أنفسهم إليها، وهنا نلمح أثر النظرة إلى

الإسلام كحضارة وثقافة التي وجدناها عند أستاذه الأفغاني، والتي تُعززها هنا — عند محمد عبده — حالةُ مصر على وجه الخصوص؛ فقد كان يرى أن «للأمة المصرية» كيانًا مستقلًّا، ولكنها شاركت الأمة الإسلامية انحطاطها؛ ولذلك لا أمل لها في حكم نفسها بنفسها (الاستقلال) قبل أن تصلح حالها.

ورأى أن المتطلَّب الأساسي في الحاكم أن يكون عادلًا، يحكم وفقًا للشريعة الإسلامية، ومشورة أعيان البلاد، ورأى أن مصر لم تتهيأ بعد للحكم الدستوري؛ لأن المصريين في حاجة للتمرس — تدريجيًّا — على أصول الحكم، وأن ذلك يتم من خلال مجالس محلية واستشارية قبل الوصول إلى الدستور والمجلس النيابي، ولعل ذلك يفسر موقفه المعارض لدعوة مصطفى كامل إلى إنهاء الوجود البريطاني في مصر.

وجاء الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥م) ليمثِّل الحلقة الثالثة في تيار التجديد الإسلامي الذي يدعو إلى الوحدة الإسلامية، أو «الجامعة الإسلامية»، الذي يجمع بين تجديد الفكر الإسلامي، وتصوُّر لمشروع سياسي للنهوض بالأمة الإسلامية.

ومحمد رشيد رضا يُعدُّ تلميذًا لمحمد عبده، وهو من أبناء طرابلس الشام، التقى بمحمد عبده هناك عام ١٨٩٤م، وجاء إلى مصر عام ١٨٩٧م ليُصدر في العام التالي مجلة «المنار» التي ورِثت «العروة الوثقى» في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وأثرت في جيل جديد من الشباب في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وقد حدد محمد رشيد رضا رسالة «المنار» في افتتاحية العدد الأول بما لا يخرج عن إطار الفكر الإصلاحي لأستاذه محمد عبده، وهي: الإصلاح الإسلامي بإصلاح التربية والتعليم، وبيان تقصير علماء المسلمين فيما يجب عليهم من الإصلاح، ومقاومة البدع والمنكرات.

ويبدو تأثره بمحمد عبده فيما طرحه من أفكار تتصل بالتجديد والإصلاح الديني؛ كالدعوة إلى استقلال الفكر، وحرية العقل، وتجنب تقليد العلماء السابقين، وإبطال التقاليد والعادات التي أفسدت العقائد والأخلاق والأعمال، وارتبطت بالبدَع والخرافات، وتجنب كل ما يخالف القرآن والسنة من قيم وسلوكيات اجتماعية، والدعوة إلى الاجتهاد، وحفظ المصالح، ودرء المفاسد، ومراعاة العُرف، وإصلاح نظام التربية والتعليم والدعوة إلى الإقبال على التخصص في العلوم والفنون التي تحتاجها الأمة في النهوض باقتصادها، وطالب بالاهتمام بالوعظ في بلاد الإسلام، وإعداد الدعاة لنشره خارج ديار الإسلام.

وجملة القول أن محمد رشيد رضا كان داعية لفكر أستاذه محمد عبده، ولكنه نحا بمجلة «المنار» نحوًا جعلها أقرب ما تكون إلى السلفية ودُعاتها، وبقي من فكرة الجامعة



الزعيم مصطفى كامل بملابسه الرسمية سنة ١٩٠٨م.

الإسلامية على صفحاتها الحملة التي شنتها المجلة ضد قرار أتاتورك إلغاء الخلافة في تركيا، وتبنَّى الدعوة إلى إحياء الخلافة، مما جعل المجلة وصاحبها يرتبطان بمصالح الحكام الطامعين في وراثة منصب الخلافة.

ولم يكن ذلك وحده ما أصاب فكر محمد عبده على يد تلميذ من تلاميذه ممن حرصوا على الدفاع عن الإسلام أكثر من حرصهم على توضيح جوهره على نحو ما فعل أستاذهم. من هؤلاء محمد فريد وجدي الذي ذهب في كتابه «المدنيَّة والإسلام» أن الإسلام ينطوي — ضِمنًا — على كل ما تم التوصُّل إليه عن طريق العلم الحديث، وهو تحوير لفكرة محمد عبده القائلة بأن المدنية الحقيقية مطابقة للإسلام؛ أي أن ما تعارض منها



الشيخ محمد رشيد رضا.

مع الإسلام كان زائفًا، فجاء محمد فريد وجدي ليؤكد أن كل ما جاءت به المدنية الحديثة موجود في الإسلام، وبذلك «يذوب» الإسلام في كتابات وجدي ومن ساروا على دربه، يذوب في الفكر الأوروبي ويفقد هويته التي حرص عليها محمد عبده.

ومن بين تلاميذ محمد عبده الذين تأثروا بفكره، ودفعوا الجانب الاجتماعي من فكرة الإصلاح عنده خطوة إلى الأمام: قاسم أمين (١٨٦٥–١٩٠٨م) الذي نشر عام ١٨٩٩م كتابه «تحرير المرأة»، انطلق فيه من فكرة انحطاط الإسلام الذي رآه نتيجة لتدهور القوة الاجتماعية وليس سببًا لها، ويعود إلى اختلال العلاقة بين الرجل والمرأة، والأم والولد؛ ولذلك وجب تعليم النساء حتى تتم تربية النشء تربية سوية وأن تُتاح للمرأة الحرية والمكانة اللازمة لتلعب دورها في المجتمع وهو «إصلاح» أخلاق الأمة. فالشريعة الإسلامية ساوت بين المرأة والرجل فيما عدا تعدد الزوجات والميراث. ولا يجب أن تقتصر تربية البنات على العناية بتدبير المنزل، بل تتولى إعداد المرأة لكسب الرزق مما يتطلب القضاء على الحجاب والخِدر.



مصطفى كمال أتاتورك أول رئيس تركي أسقط الخلافة.

أثار كتاب قاسم أمين عاصفة احتجاج وصدرت سلسلة من الكتب والمقالات كانت المعارضة فيها أكثر حظًّا من التأييد؛ فرد قاسم أمين على معارضيه بكتاب آخر هو «المرأة الجديدة» ذهب فيه إلى أن حرية المرأة أساس كل الحريات، وتقدِّم معيارًا لها، فعندما تكون المرأة حرة يصبح المواطن حرًّا، وأن الحُجج المستخدمة ضد حرية المرأة هي نفس الحُجج المضادة لكل الحريات. وجاء الكتاب الأخير ليؤكد أن الدين وحده لا يخلق دولة ومجتمعًا ومدنيَّة؛ لأن ذلك يتطلب توافر عوامل عِدة من بينها الدين. وبذلك قطع قاسم أمين الصلة التي أقامها محمد عبده بين الإسلام والمدنيَّة، مع احترامه الكامل للإسلام (الذي جعله يردُّ على افتراءات الدوق داركور بكتاب نشره بالفرنسية)؛ فقد أعطى قاسم أمين للمدنية الحق في أن تبني قواعدها الخاصة بها وتتخير آليات عملها. وهذا يعني أن المدنية يجب أن تُقاس على أساس هذه القواعد؛ فهناك فرق بين التسليم بأن الإسلام دين الحق، والقول بأن المدنيَّة الإسلامية هي المدنية الأفضل، طالما كان واقع الحال يكشف عن تخلف العالم الإسلامي في ذلك العصر.

وبذلك اقترب قاسم أمين — قليلًا — من التيار العلماني، وإن اختلف معه تمامًا في تقدير دور الدين في بناء المجتمع وإرساء دعائم قيَمه الخُلقية.



قاسم أمين.

الفصل الرابع

التيار العلماني

كان لجهود التجديد في الفكر الإسلامي التي قام بها محمد عبده وتلاميذه، التي هدفت إلى محاولة صياغة المبادئ التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي صياغة جديدة على ضوء ما يمكن اقتباسه من الأفكار الغربية التي لا تتعارض مع جوهر الإسلام، كان لتلك الجهود أثرها في ظهور فكرة إمكانية إقامة مجتمع «قومي» علماني، يحتفظ فيه بالإسلام كعقيدة ورابطة اجتماعية، ولكن دون أن يكون الدين مصدرًا للتشريع أو للنظام السياسي، وفي اتجاه موازٍ لجهود تلاميذ محمد عبده، كان هناك فريق من الكتَّاب المسيحيين الشَّوام، تطوَّرت على أيديهم هذه الفكرة، فكان لهم دَور بارز في تحديد مجرى التيار العلماني.

وجدير بالملاحظة اختلاف طرْح الكتَّاب المسيحيين العرب للفكرة العلمانية عن فهم إخوانهم المسلمين لها، وكان لهذا الطرْح أثره في النظرة السلبية الشائعة بين الناس إلى العلمانية باعتبارها نقيضًا للدين ورفضًا له، ومرادفًا للإلحاد، وخاصة أنهم هم الذين صكُّوا مصطلح «العَلمانية» (بفتح العين) العربي ترجمة للكلمة الفرنسية Laîc والإنجليزية Secular بمعنى غير كنَسي أو دنيوي. فقد كانت الكنيسة تفرض سلطانها على الأفكار، وتقف سدًّا منيعًا في وجه التفكير العلمي؛ ولذلك كان لا بدَّ من التخلُّص من سلطة الكنيسة في المرحلة التي شهِدت النهضة الأوروبية المصاحبة لتطور الرأسمالية التجارية والتكوين القومي لبلاد أوروبا، فكانت الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة؛ أي بين الكنيسة والسلطة السياسية، حجر الزاوية في الفكر الدنيوي الذي يغلب النزعة العقلية على غيرها. ومن الطبيعي أن يعبِّر الرواد المسيحيون العرب عن هذه الفكرة على ضوء معاناتهم من السلطة الكنسية؛ فمالوا إلى القول بتناقض الدين للعلم، وفصل الدين عن السياسة.

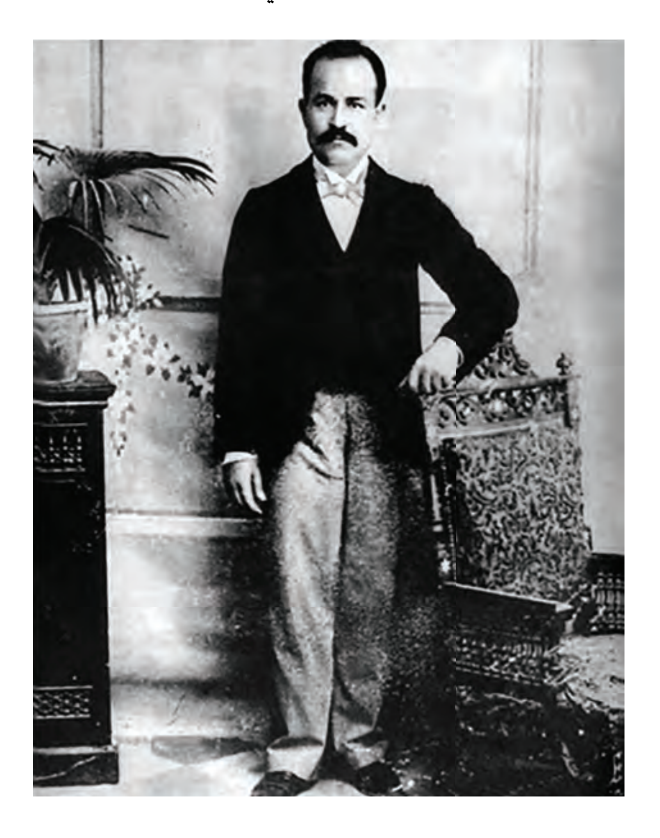
وكان الأمر مختلفًا عند إخوانهم المسلمين من تلاميذ محمد عبده؛ لأن الإسلام لم يعرف السلطة اللاهوتية الكنسية، فالمؤمن يؤدي فروض العبادة دون حاجة إلى «رجل دين» يقِيم له طقوس العبادة. ولم يكن الفقهاء الذين أثْرُوا الشريعة الإسلامية باجتهاداتهم، يلبِسون مسوح رجال الدين، أو يتولَّون مناصب دينية؛ لأنه لم تكن هناك «هيئة دينية» ذات نظام تراتُبي إلا في العهد العثماني. وكان الفقهاء يتكسبون من الاشتغال بالتعليم أو القضاء، أو الأعمال الحِرفية والتجارية.

وحتى عندما أصبحت هناك «هيئة دينية» رسمية، لم يكن لها من السطوة والنفوذ ما كان للكنيسة في أوروبا؛ فما يقدمه عضو الهيئة الدينية المسلم من فتوى ينتهي دائمًا بعبارة «والله أعلم.» لتعني أن ما يقدِّمه من (رأي) ليس بالضرورة حكمًا إلهيًّا واجب الاتِّباع. هذا فضلًا عما يتضمنه القرآن من حضٍّ على إعمال الفكر، والتدبر، والعلم، والتحديد الصريح لمسئولية الفرد عن عمله أمام الله سبحانه وتعالى وحده.

لذلك كان اتجاه محمد عبده وتلاميذه إلى إصلاح المجتمع من خلال تجديد الفكر الإسلامي بالاجتهاد، واقتباس ما ينفع المجتمع من أفكار الغرب، والجمع بين «الديني» و«الدنيوي»، يستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، ولا يرى تعارضًا في ذلك؛ فالإسلام يُبيح الاجتهاد في شئون الدنيا «أنتم أعلم بشئون دنياكم.»، ويقبل تقنين العُرف طالما حقق «المصلحة» للناس، ولم يتعارض مع نص ديني صريح. فلا عجب أن نجد تيار الإصلاح الإسلامي الذي دعا إليه محمد عبده وتلاميذه قبِل ما روَّج له دعاة «العلمانية» من إخوانهم الكتاب المسيحيين العرب؛ ولكنهم اختلفوا معهم في دعواهم إلى تنحية الدين جانبًا باعتباره «مسألة شخصية»، وكذلك في دعواهم إلى رفض الدين كمعوِّق للعلم، منافٍ له.

ومن الغريب أن التيار «السلفي» الإسلامي رأى «العلمانية» بعيون أولئك الكتاب المسيحيين العرب، ومن سار على دربهم، فعدُّوا القول بها «كفرًا بيِّنًا»، وأن لا معنى لها سوى الإلحاد، والتزموا بظاهر الدين النصي بما يُشبه التزام «الكنيسة» بالنص الديني الذي جعل من تصفية نفوذها نقطة انطلاق على طريق النهضة.

ويرتبط رواج الدعوة للتيار العلماني بالمجلات التي صدرت في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعرضت على صفحاتها الأفكار الأوروبية السياسية والاجتماعية والعلمية بأسلوب ضمنيٍّ حينًا، وأسلوب صريح حينًا آخر. من تلك المجلات «الجِنان» التي أصدرها بطرس البستاني وابنه سليم في بيروت، وصدرت في المدة (١٨٧٠–١٨٨٦م)، و«المقتطف» التي أصدرها يعقوب صروف وفارس نمر ببيروت أيضًا عام ١٨٧٦م، ثم



جرجي زيدان سنة ١٨٩٢م.

انتقلت إلى القاهرة حيث استمرت في الصدور حتى العقد الرابع من القرن العشرين، وأخيرًا مجلة «الهلال» التي أصدرها جُرجي زيدان بالقاهرة عام ١٨٩٢م، ولا زالت تصدر حتى اليوم.

وقد نأت تلك المجلات بنفسها عن الخوض في أمور السياسة المحلية أو الدين حتى لا تثير ضدَّها المعارضة، ولكن الموضوعات التي نشرتها دارت حول «المدنيَّة» باعتبارها الخير ذاته، وأن الأخذ بها وتنميتها فيه صلاح الأمور وتهذيب السلوك، وأن العلم أساس المدنيَّة ويمكن للعرب أن ينقلوه إلى ثقافتهم العربية؛ لأن الاكتشافات العلمية الحديثة هي سرُّ قوة المجتمع الذي يقوم على قاعدة المصلحة «الوطنية».



مبنى دار الهلال في شارع الأمير قدادار قرب ميدان الخديو إسماعيل (التحرير الآن) الهلال سنة ١٨٩٢م.

وبرز من بين ذلك النفر من الكتاب شبلي شميِّل (١٨٥٠–١٩١٧م)، وكان ينتمي إلى عائلة لبنانية استقرت بمصر على عهد الخديو إسماعيل، درس الطب بالكلية البروتستانتية (الجامعة الأمريكية الآن) ببيروت، ثم استكمل دراسة الطب بفرنسا، ومارس مهنته في مصر، ولكنه لم ينَل شهرته كطبيب، وإنما كمُبشِّر بنظرية دارون في النشوء والارتقاء، فكان أول من طرح هذه النظرية وما أحدثته من ثورة في التفكير البيولوجي على القراء العرب، وقدم ترجمة عربية لشرح بوخنر لأفكار دارون. فكان يعتبر «العلم» أساس كل شيء، وهو جدير بالتقديس؛ لأنه «الدين» الذي يجب الإيمان به، ووجَّه بهذا الصدد نقدًا مُرًّا للكنيسة وهيمنتها على المجتمع، وطالب بحق الفرد في اختيار طريقه والتعبير عن ذاته، وعدَّ الحكم القائم على الدين حكمًا زائفًا فاسدًا، يستخدم السلطة لمنع نمو العقل البشرى نموًّا صحيحًا، ويُرسي قواعد الاستبداد وإنكار حقوق الأفراد الذين يجب أن يعيشوا «وفقًا للطبيعة» وقوانينها؛ لأن التطور يتحقق بالصراع من أجل البقاء، والبقاء لا يكون إلا للأصلح.

والمجتمع الأصلح — عنده — هو المجتمع الذي تعمل جميع خلاياه من أجل خير الجميع، والقوانين والنظم الاجتماعية والسياسية تُقام لخدمة الصالح العام وتتغير بتغير

واقعه، فلا تتصف بالثبات؛ لأن الثبات يعني الجمود والفناء. ولا يمكن الاتفاق على ما يعنيه «الصالح العام» إلا إذا توفَّرت الحرية، وخاصة حرية الفكر. ويتطلب ذلك — في رأيه — فصل الدين (باعتباره عنصر تفرقة) عن الحياة السياسية، فالأمم تقوى بمقدار ضعف سلطان الدين فيها، والتعصب القومي الأعمى — عنده — لا يقل شرًا عن التعصب الديني الأعمى؛ لذلك لا بد أن تحل «الوطنية العالمية» محل الولاء لوطن محدد؛ فالتقدم الاجتماعي يواكب التقدُّم العلمي، وسوف يتطور مفهوم «الوطن» يومًا ما ليشمل العالم كله.

وكان شبلي شميِّل — أيضًا — أول من قدَّم الفكرة الاشتراكية في العالم العربي للقراء، وإن كان قد سمَّاها «الاجتماعية»، وفي طرحه للفكرة لم يهتم بمبدأ المِلكية العامة لوسائل الإنتاج، بل كان يعبِّر عن اعتقاده بالتزام الحكومة العمل على تحقيق التقدم الاجتماعي وإرساء أسس التعاون في سبيل الصالح العام للمجتمع؛ فعلى الحكومة أن تتيح العمل للقادرين، وتضمن لهم الأجور العادلة، وتوفر لهم الخدمات الصحية، وأن تُقيم جامعة عصرية تدرس العلوم، ومدارس فنية، ومدارس ابتدائية في كل قرية وحيٍّ، ومؤسسات عامة لتوزيع المياه والطاقة، وتفتح الباب على مصراعيه أمام الصحف لتنوير الرأي العام. وكلها إصلاحات يمكن أن تتحقق في ظل مجتمع رأسمالي ليبرالي.

لم يكن المجتمع في مصر أو غيرها من البلاد العربية قد عرَف التطور الرأسمالي على نحو ما عرفته أوروبا، ولم تكن الأرض بعد خصبة لتلقي المبادئ الاشتراكية، ولكن طرح شميِّل لها ساعد على توعية القراء في البلاد العربية بما يجب أن تكون عليه الحكومة العصرية؛ فكان لهذا الطرح أثره في الدعوة إلى الحكم الدستوري في مصر وبلاد الدولة العثمانية. فقد كان شميِّل من أنصار جماعة «تركيا الفتاة»، معارضًا لاستبداد السلطان عبد الحميد الثاني. وقد وصف أنصار «تركيا الفتاة» بأنهم من أنصار التقدم الاجتماعي، والحرية، والوحدة الاجتماعية التي تتجاوز حدود الفوارق الدينية، وعدَّهم «طلائع» لحركة البشرية تجاه المجتمع العالمي.

كتب شميِّل هذا الكلام عام ١٨٩٨م، قبل أن يصل رجال تركيا الفتاة إلى الحكم بعشر سنوات، وعندما نجح انقلابهم كشفوا عن تعصبهم للقومية التركية، وعصفوا بالقوميات الأخرى التي انضوت تحت لواء الدولة العثمانية (على نحو ما سنرى في الفصل التالي)، مما يكشف عن النظرة «المثالية» التي اتسمت بها رؤية شميِّل لهم.

وإذا كان شلبي شميِّل قد فصم عُرى العلاقة بين الدين والعلم في إطار طرحه للأفكار التي استلهمها من الغرب؛ فقد ارتبط اسم معاصره (اللبناني أيضًا) فرح أنطون

(١٨٧٤–١٩٢٢م) الذي نزل مصر عام ١٨٩٧م، وأصدر بها مجلة «الجامعة» وانتقل إلى المهجر، وإن ظل ينتقل بين القاهرة ونيويورك وأصدر هناك عددًا من المجلات العربية. واستفزت كتاباته محمد عبده بسبب حملته على الدين، واعتباره نقيضًا للعلم. فدار بين الرجلين حوار حول دراسة فرح أنطون التي نشرها عن حياة ابن رشد وفلسفته متَّبعًا منهج المستشرق الفرنسي رينان، وأهداها «إلى البيت الجديد في الشرق … إلى أولئك العقلاء من كل ملة ودين في الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر؛ فصاروا يطلبون وضع أديانهم في مكان مقدس محترم، ليتمكنوا من الاتحاد اتحادًا حقيقيًّا، ومجاراة تيار التمدُّن الأوروبي الجديد، لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعًا وجعلهم مُسخَّرين لغيرهم». وذكر في مقدمة الدراسة أنه يكتب عن حياة ابن رشد ليقضي على الفرقة بين عناصر الشرق، ويغسل القلوب من أحقادها، ويجمع كلمة أهل الشرق على نهج التمدن؛ لأن الزمان زمان الفلسفة والعلم، الذي يُلزِم كل فريق باحترام رأي غيره، وعقيدة غيره.

كان كِتاب فرح أنطون شبيهًا بكتابات شبلي شميِّل من حيث اتخاذه طابع «البيان السياسي»، رمى فيه إلى وضع أسس دولة علمانية تقوم على كاهل مواطنيها من المسلمين والمسيحيين على قدمٍ سواء. ولتحقيق ذلك، رأى ضرورة التمييز بين ما هو جوهري، وما كان عرَضيًّا في جميع الأديان. أي الفصل بين مبادئ الدين ومجموعة الشرائع المنسوبة إليه. ورأى أن المبادئ واحدة في جميع الأديان، وأن الشرائع غايتها حثُّ الناس على الفضيلة والخلق القويم، وهو القاعدة التي يجب التركيز عليها في تفسير الشرائع، ولو عن طريق التأويل وليس التمسك بحرفية النصوص. فالشرائع — عنده — وسيلة لغاية وليست غاية في حد ذاتها؛ لأن الطبيعة البشرية واحدة في جميع الأديان، وكذلك حقوق الإنسان وواجباته واحدة، يتفق فيها أصحاب الديانات مع من لا دين لهم.

وبنى فرح أنطون على ذلك قواعد العلمانية الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية؛ لتناقضهما بعضهما مع بعض، ولأن قيام النظام الاجتماعي على ترابطهما واتحادهما يؤدي إلى اضطهاد السلطة الحاكمة للذين يخالفونها الرأي، وخاصة أهل الفكر، بينما هدف السلطة ضمان الحرية البشرية في حدود الدستور، ومن ثَم لا يتعرض أصحاب الآراء المعارضة للاضطهاد. ومن مبررات الفصل بين السلطتين — أيضًا — ضرورة أن يقوم المجتمع المتمدِّن على المساواة المطلقة بين أبنائه دون النظر إلى دياناتهم. كما أن السلطة الدينية تتعامل مع الآخرة، بينما السلطة الزمنية تتعامل مع شئون الدنيا. والجمع



ابن رشد.

بين الدين والسياسة يُضعِف الدين ذاته عندما يُنزِله إلى حلبة الصراع السياسي، ويجعله عُرضة لكل مزالق الحياة السياسية. ولَمَّا كان الدين الحق واحدًا، فالمصالح الدينية المختلفة تؤدي إلى الحروب وما يترتب عليها من نكبات.

أثارت أفكار فرح أنطون الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، وكانت في تلك الأفكار نقاط قد يقبَل بها محمد عبده، فقد ميَّز — أيضًا — بين ما هو جوهري أصيل في الدين، وما كان عرَضيًّا، كما قال بأن جميع الأديان تعبِّر عن حقيقة واحدة، ولكنه رأى في الإسلام وحده الدين المُعبِّر عن الحقيقة التامة، وإذا كان محمد عبده قد قبِل بأن يكون للحكومة الحق في حرية التشريع؛ فقد حرص على أن تكون القوانين الحديثة في إطار

الشريعة ولا تخرج عنه، ويرى ضرورة التزام الحكَّام برأي فقهاء الشريعة، وإذا كان يؤمن بحق غير المسلمين في المساواة مع إخوانهم المسلمين؛ فذلك في إطار الدولة الإسلامية. وساء محمد عبده ما ذكره فرح أنطون من أن الإسلام اضطهد العلم بأكثر مما فعلته المسيحية، فكتب محمد عبده كتابه عن «الإسلام والمسيحية» للرد على أنطون، كما كتب كتابه الآخر «الإسلام دين العلم والمدنيَّة» للرد على رينان، ودُعاة العلمانية عمومًا.



محمد علي باشا.

وفي ردوده على محمد عبده، عارَض أنطون مقولة محمد عبده من أن الدين إذا عاد إلى نقائه الأول يصبح أساسًا متينًا للحياة السياسية؛ فقال أنطون بأن العالم قد تغير، ولم تعد الدول الحديثة قائمة على الدين بل على الوحدة الوطنية والعلم الحديث. وضرب مثلًا بانتصار محمد علي باشا على الوهابيين رغم أنهم أصحاب دعوة تنقية الإسلام مما شابَهُ من معتقدات، وعزَى انتصار محمد علي عليهم إلى كونه أول من أدرك في الشرق

أن العالم قد تغيَّر. وأبدى أنطون اعتراضه على دعوة محمد عبده إلى الوحدة الإسلامية، وأكَّد صعوبة تحقيقها، وأنها حتى إذا تحققت؛ فلن تُغير من واقع الحال شيئًا لأنها لن تستطيع صدَّ الزحف الأوروبي.

وفي دحضه لِما ذهب إليه محمد عبده — من استحالة الفصل بين الدين والدولة؛ لأن الحاكم لا يستطيع التخلص من تأثير الدين عليه، وأن الإنسان جسد وروح، فلا حياة له إن زهقت روحه، وكذلك المجتمع لا حياة له إذا نحَّى الدين جانبًا — رد فرح أنطون بشرح النظام الديمقراطي من حيث التزام الحاكم بالدستور وبالقوانين التي يصدرها مجلس منتخب من الشعب، فالشعب مصدر السلطات، وحكمة ممثليهم أوسع مدًى من حكمة الحاكم الفرد، وقدراتهم الذهنية تفوق قدراته. فالمجلس المنتخَب أعلى منزلة من الحاكم ومن السلطة الدينية معًا. وعندما تكون الحكومة علمانية، تضع للسلطة الدينية حدودًا لا تتجاوزها، ولا تتدخل الحكومة في الشئون الدينية طالما كانت السلطة الدينية بعيدة عن السياسة. فالحكومة تعمل لخدمة الشعب، وما يهم الشعب شئون الدنيا.



أساتذة الجامعة المصرية، فؤاد بعد ذلك، يتوسطهم أحمد لطفي السيد، وبجانبه منصور فهمي، وفي الصورة طه حسين بالنظارة، وإلى يساره علي العناني، وأحمد ضيف وبعض الأساتذة الأجانب.

لقد تأثر بأفكار شبلي شميِّل وفرح أنطون جيل آخر من الكتاب في النصف الأول من القرن العشرين، كان منهم سلامة موسى، وعزيز ميرهم، وعزيز فهمي، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل وغيرهم من الكتَّاب الذين عبَّروا عن التيارات الفكرية والسياسية الليبرالية والاشتراكية، وواجهوا مشكلة التعامل مع الديني والزمني من مختلِف الزوايا، وتراوحت مواقفهم بين التمسك بأن يكون للدين عالمه، وللسياسة عالمها، وبين النظرة الخاصة إلى ظروف وواقع المجتمع العربي التي تجعل من الدين مكوِّنًا أساسيًّا للمجتمع، وتنظر للقضية من منظور حضاري-ثقافي، وتدرك ما في ذلك من ركائز إيجابية لمشروع نهضوي، يلحق الأمة بركب المدنية.

إن الرواد الذين قدَّموا الفكر العلماني، فاتهم إدراك واقع المجتمع الذي طرحوا عليه هذا الفكر، وجاءت فكرة تنحية الدين جانبًا لتثير نفور القاعدة العريضة من المثقفين الذين كان تيار الإصلاح الإسلامي يستوعبهم، ولعب السلفيون الدور الأكبر في وصم العلمانية بالإلحاد، ودعمَ وجهة نظرهم ما حدث في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى من إعلان مصطفى كمال (أتاتورك) علمانية الدولة التركية الحديثة بما تضمنه من وضع قانون للأحوال الشخصية ضرب عَرض الحائط بالشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالأسرة والزواج والميراث. وصحب ذلك إلغاء الخلافة الإسلامية؛ فتكرست في أذهان الجماهير أن النموذج التركي خير برهان على أن العلمانية والإلحاد صنوان، وأن ما ارتبط بها من أفكار اجتماعية وسياسية هدفها تقويض أركان الإسلام. وغالَى البعض في هذا الاتجاه إلى حد الربط بين الأصول الغربية لليبرالية والاشتراكية والقومية؛ فجمعوها في سلة واحدة باعتبارها من الأدوات التي سعى الغرب إلى تصديرها إلى بلاد الإسلام، مستهدفًا بذلك النَّيل من العقيدة الإسلامية.

وهكذا ألحق الطرح السيئ للفكرة، دون اعتبار للبَون الشاسع بين تجربة الغرب وواقع مجتمعات الشرق. والنموذج التركي لتطبيق العلمانية الذي اشتطَّ بدوره في محاولة توجيه خطاب إلى أوروبا بأن تركيا الحديثة قطعة من أوروبا، وهو خطاب لم يلقَ الصدى الذي توقعه أتاتورك حتى يومنا هذا. ألحق الطرح السيئ والنموذج التركي أبلغ الضرر بالعلمانية، ودُعاتها، والحركات السياسية التي تُركز عليها.



مصطفى كمال أتاتورك بعد الحرب العالمية الأولى سنة ١٩٢٠م.

الفصل الخامس

التيار القومي

كانت «القومية» من أهم ما تعلَّمه المثقفون العرب من اطِّلاعهم على الفكر الغربي؛ فقد كانت الفكرة القومية بارزة عند مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وكانت ثمارها واضحة للعيان في القرن التاسع عشر الذي شهد بروز ألمانيا وإيطاليا كدولتين قوميتين. وخلبت الفكرة القومية لُبَّ من اختلفوا إلى أوروبا من أبناء الشرق، وخاصة من جاءوا من الدولة العثمانية، أتراكًا كانوا أم عربًا. وانتقلت عدوى الفكرة إلى بلاد البلقان التابعة للدولة العثمانية. وساعد التعليم الحديث، سواء كان حكوميًّا أم أهليًّا في مدارس الإرساليات التبشيرية، وتعلُّم اللغات الأجنبية، وتيسير الكتب المترجَمة بفضل الطباعة، وكتابات الطهطاوي وغيره ممن أعادوا اكتشاف أوروبا في القرن التاسع عشر، ساعد ذلك كله — بصورة أو بأخرى — على التعرُّف على الفكرة القومية، واهتمام المثقفين بإعادة طرح سؤال الهُوية.

كان الشعور السائد بين المسلمين من رعايا الدولة العثمانية هو الانتماء للإسلام أم «للأمة الإسلامية»، وهو شعور فضفاض غلبَ عليه طابع الشعور بالحاجة إلى التضامن بين أبناء الأمة في أوقات المِحن والشدائد على نحو قريب الشبه بمفهوم «العصبية» عند ابن خلدون. مثال ذلك ما حدث عند غزو نابليون لمصر (الحملة الفرنسية)؛ فتنادى العرب بالجهاد، وجاء «المجاهدون» إلى مصر من الحجاز وشمال أفريقيا للدفاع عن حياض الإسلام، وابتهل الجميع إلى الله أن ينصر «الإسلام والمسلمين». وعندما أدخل محمد علي نظام التجنيد الحديث، لم يُثِر في الجنود مشاعر «الوطنية» المصرية، ولكنه أثار عندهم «فريضة الجهاد»، وجعل خطباء المساجد يؤكدون عليها، وسمَّى الديوان الخاص بشئون الجيش «ديوان الجهادية».



نابليون يغزو مصر في الحملة الفرنسية.

حقًّا كان رفاعة الطهطاوي أول من عرَّف «الوطن»، الذي كان يعني عنده مصر ذات التاريخ الممتد منذ الفراعنة، وشبَّه في كتاباته محمد علي بالإسكندر الأكبر، فلقَّبه «بالمقدوني الثاني»، وقدَّم — على نحو ما رأينا — تعريفًا لمفهوم «الوطنية» شدَّ الاقتراب مما طرحه العلمانيون فيما بعد، ولكن الطهطاوي لم يتجاوز تلك الحدود للحديث عن الفكرة القومية، بل ظل يعتبر مصر «وطنًا» متميزًا، لجميع سكانه حقوق متساوية بحكم اشتراكهم في «المنافع العمومية» (أي موارد البلاد)، وجعل الأخوَّة في الوطن كالأخوَّة في الدين، فغلَّب الولاء للوطن على التعاطف مع أهل الديانات ممن يعيشون في أوطان أخرى، ولكنه أكد انتماء مصر إلى «الأمة الإسلامية».

ورغم الدَّور الذي لعبته الجندية كبوتقة للشعور الوطني، والتركيز على ما لمصر من «كيان» خاص في ظل أسرة محمد علي، ورغم كتابات الطهطاوي، ظل السواد الأعظم من الناس يغلب عندهم الشعور بالانتماء إلى «أمة» الإسلام، والتضامن مع إخوانهم المسلمين في الملمَّات، وخاصة أن طرْح الأفكار الجديدة لم يتجاوز نخبة المثقفين العارفين لفكر الغرب، ليصل إلى الجماهير العريضة التي كانت تلك الأفكار الجديدة بالنسبة لها «رطانة» يصعب فهمها.

وليس صحيحًا ما يَرِد في بعض المؤلفات من أن إبراهيم باشا بن محمد علي، كان لديه إحساس قوي بالعروبة، ورغبة في إقامة «إمبراطورية عربية» استنادًا إلى تفسير أحد الفرنسيين لعبارة سمعها من إبراهيم، ذكر فيها أنه قدِم إلى مصر صغيرًا، وأن جو مصر وشمسها جعلاه عربيًّا، وربط البعض هذه العبارة بطلب إبراهيم من أبيه أن يأمر بوقوف الجيش المصري في توسعه شمالًا بالشام على حساب الدولة العثمانية يقف عند جبال طوروس، فقد كان يخشى العبور إلى الأناضول لسببين: أحدهما سياسي، والآخر استراتيجي؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى استثارة الدول الكبرى لما يمثله توسيع العمليات العسكرية إلى الأناضول من إخلال «بالتوازن» الإقليمي، وهو مبدأ هام في السياسة الأوروبية عندئذ، مما قد يدفع تلك الدول إلى التدخل ضد محمد علي (وهو ما حدث بالفعل)، والسبب الثاني يتعلق بخطورة التوسع عبر طوروس واختراق هضبة الأناضول، لما يترتب عليه من إطالة خطوط الإمداد والتموين؛ فأشاع من أوَّلوا هذا الموقف من إبراهيم، أنه طلب من والده أن يتوقف الجيش حيثما لا يجد من يتحدث العربية! وذلك لتأكيد فكرة نية إقامة «إمبراطورية عربية»، وهو ما لم يكن واردًا — عندئذٍ — بذهن محمد علي وولده إبراهيم. فما قصَده إبراهيم — في حديثه إلى الفرنسي — أنه قد أصبح عربيًّا هو أنه قد تمصَّر؛ لأن المصريين عندما يرِد ذكرهم بوثائق محمد علي، يُقال لهم «أولاد العرب» تمييزًا لهم عن الترك والفرنجة، واستخدم وصف «أولاد العرب» للمصريين من المسلمين والأقباط على حدٍّ سواء.

على كلٍّ، لم يظهر الشعور القومي عند العرب إلا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، ولعل تطبيق نظام التجنيد في الولايات العربية في ظل حركة الإصلاح في الدولة العثمانية، وما عاناه العرب من التمييز من جانب ضباطهم الأتراك، وكذلك إحساس طلاب المدارس العثمانية من العرب (وخاصة المدارس العسكرية) بهذا التمييز في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، لعل ذلك كان وراء شعور العرب باختلافهم عن الأتراك،



إبراهيم باشا في معركة صفين.

ومن ثم كان تفكير نخبة المثقفين العرب في أن يكون لبلادهم كيانًا «ذاتيًّا» في الدولة العثمانية. وقد شارك هؤلاء في حركة المعارضة لاستبداد عبد الحميد الثاني، وتحالفوا مع جماعة «تركيا الفتاة» للإطاحة بحُكمه، وإقامة حكومة دستورية تسمح للعرب بقدرٍ من المشاركة في صنع القرار؛ فكان ارتباطهم بحزب «الاتحاد والترقي»، الذي نجح في تدبير انقلاب ١٩٠٨م.

وإذا كان العرب قد شاركوا في هذه الحركة؛ فقد كان لمسيحيي الشام الدَّور الأكبر في المشاركة العربية؛ فقد كانت هناك صلات تعود إلى ستينيات القرن التاسع عشر بين نخبة المثقفين المسيحيين في بيروت وبين دعاة الإصلاح في الدولة العثمانية في العاصمة إستانبول. وكانت الصحف العربية في بيروت تعبِّر عن آراء شبيهة بآراء «تركيا الفتاة» مع ميل أوضح نحو العلمانية. فقد دعت مجلة «الجِنان» التي أسسها بطرس البستاني عام ١٨٦٠م، واستمرت في الصدور حتى ١٨٧٦م، دعَت إلى ضرورة قيام حكم عادل

صالح بدلًا من الحكم الفاسد الذي كان سببًا في تخلف الشرق. ولا يمكن لذلك الحكم أن يقوم إلا بمشاركة جميع أبناء البلاد فيه، والمساواة بين أبناء جميع الديانات، وأن يتم فيه الفصل بين الدين والدولة، والفصل بين السلطتين القضائية والتنفيذية، على أن يكون التعليم إجباريًّا، وأن يتم التركيز على تقوية الشعور الوطني بين أبناء البلاد.

واستمر الكتاب الشَّوام ينشرون الأفكار المعارضة لاستبداد عبد الحميد الثاني حتى وقوع ثورة ١٩٠٨م، وشاركت «المقطم» و«الأهرام» من مصر في موجة النقد والمعارضة، ومن أمثلة ذلك ما كتبه خليل غانم اللبناني الماروني الذي كان نائبًا في مجلس المبعوثان (النواب) العثماني عام ١٨٧٧م، وانضم لتركيا الفتاة، وكان من قادتها، ونشر كتابًا عن سلاطين آل عثمان، ذهب فيه إلى أن ما أفسد «الأمة العثمانية» أمران: الاستبداد الذي يُفسد الروح ويقضي على العدل والإنصاف، والإسلام الذي ما لبِث أن تحول إلى التعصب والاستبداد. ورأى أن الحكم الدستوري هو حجر الزاوية في الإصلاح المنشود.

كانت حركة «تركيا الفتاة» بمثابة جبهة وطنية تضم من ليست لهم ميول قومية محددة من دعاة الإصلاح (مثل خليل غانم)، ومن كانوا قوميين أتراكًا قبل كل شيء يرون استمرار سيطرة العنصر التركي على السلطة حتى في ظل الحكم الدستوري (مثل أحمد رضا ورفاقه)، وهناك من يطلبون المساواة بين الأجناس والأديان في الدولة، ويدعون إلى لا مركزية السلطة (الحكم الذاتي للولايات) مثل الأمير صباح الدين، وما ربط بين هؤلاء وأولئك العمل من أجل إسقاط حكم السلطان عبد الحميد الثاني. وعندما قام انقلاب ١٩٠٨م، وتم عزل عبد الحميد وسيطرة «حزب الاتحاد والترقي» على الحكم، كشف القوميون الأتراك عن نواياهم الحقيقية في سيادة العنصر التركي وتتريك شعوب الدولة العثمانية، ومن ثم كانت الفُرقة بين حلفاء الأمس على نحو ما حدث بالنسبة لدعاة القومية العربية.

وإذا كان المسيحيون الشَّوام قد لعبوا دَورًا ملحوظًا بين صفوف دعاة القومية في جبهة «تركيا الفتاة» التي أطاحت بالحكم الاستبدادي للسلطان عبد الحميد، فقد كان دعاة التجديد الإسلامي ينظرون للقضية من زاوية أخرى هي عودة الخلافة إلى العرب، واستردادها من مغتصبيها العثمانيين. وكان أشراف مكة هم المرشحون لتولي الخلافة عند من فكروا في هذا الموضوع من أهل السياسة إما نكاية في السلطان على نحو ما فعل الخديو المخلوع إسماعيل عندما كان يموِّل سرًّا مجلة «النحلة» التي أصدرها في لندن لويس صابونجى، وهو رجل دين كاثوليكي، روَّج على صفحات المجلة لفكرة عودة



السلطان عبد الحميد الثاني.

الخلافة إلى العرب. وإما خدمةً لمصالح الدول الطامعة في المشرق العربي، فراح رجالها يفكِّرون في شريف مكة كخليفة بديل للسلطان العثماني، أو تعبيرًا عن مطامع بعض الحكام مثلما قيل عن سعي الخديو عباس حلمي الثاني لتنصيب شريف مكة خليفة وإعلان نفسه «سلطانًا»، وهو قول لم يقُم عليه دليل. ولكن لكل ذلك دلالة واضحة على إدراك التناقض بين العرب والتُّرك، والتفكير في خلافة عربية كبديل للخلافة العثمانية.

وإذا كان اللعب بورقة الخلافة واردًا على مائدة السياسة، فقد ساهم مفكر عربي في طرْح فكرة الخلافة العربية في إطار مفهوم الجامعة الإسلامية بما يُشبه المزج بين الفكرة الإسلامية والفكرة القومية. أو بعبارة أخرى، إقامة خلافة إسلامية اتحادية متعددة القوميات، يقودها خليفة عربي ... هذا المفكر هو عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩–١٩٠٣م).

جاء الكواكبي من عائلة حلبية، وتلقَّى تعليمًا عربيًّا وتركيًّا، وعمل بخدمة الحكومة، ثم عمل بالصحافة فانتقد الحكم العثماني مما جلب عليه سخط الحكومة، فهرب إلى مصر



الزعماء الذين شاركوا في المؤتمر الإسلامي المُنعقِد في القدس سنة ١٩٣٢م.

عام ١٨٩٨م وجعل القاهرة مستقرًّا له حتى وفاته عام ١٩٠٣م، وكتب العديد من المقالات في صحيفة «المؤيد» ومجلة «المنار»، ونشر كتابين هما: «طبائع الاستبداد» و«أم القرى». ويهمنا هنا الكتاب الأخير الذي يُعبِّر عن الربط بين الجامعة الإسلامية والفكرة العربية.

ويعرِض الكواكبي في «أم القرى» لمؤتمر إسلامي تخيَّل انعقاده في مكة للنظر في أحوال العالم الإسلامي؛ أسباب ضعفه، وكيفية علاج هذا الضعف. ومن الجدير بالملاحظة أن الكواكبي وزع الوفود المشاركة في المؤتمر على الأقطار الإسلامية جاعلًا أغلبية المقاعد للعرب: فهناك وفد هندي، ووفد أفغاني، وثالث تركي، ورابع فارسي، أما المقاعد الأخرى فجعلها لوفود من مختلف البلاد العربية: العراقي، والشامي، والمصري، واليمنى، والمغربي، والحجازي … إلخ. وهذا التوزيع يكشف عن تصوُّره للوزن العربي في الدولة الإسلامية المقترحة.

وفي عرضه لأسباب انحطاط (تخلُّف) الأمة الإسلامية، نجده يردد الأفكار التي طرحها قبله دعاة التجديد الإسلامي، وهي: انتشار البدَع، وخاصة الممارسات الصوفية الغريبة عن روح الإسلام، والإغراق في التقليد، والعزوف عن الاجتهاد، وعدم التمييز بين ما هو جوهري في الإسلام وما هو عرَضي هامشي. واتهم الحكام المسلمين المتأخرين بتشجيع ذلك كله ليستبدوا بالأمر مما أفسد المجتمع كله.

وعلاج هذا الانحطاط، واسترداد شَوكة الإسلام إنما يقوم بقيام دولة عادلة، يعيش الناس فيها أحرارًا، في فكرهم ومعاشهم، تخضع فيها الحكومة لرقابة الشعب. ولتحقيق ذلك يجب إصلاح الشريعة بإقامة نظام شرعي موحد عن طريق الاجتهاد، ويجب أن يُربَّى النشء تربية دينية صحيحة. وفق ذلك كله لا بدَّ من أن تكون الخلافة عربية قُرشية؛ لأن العرب هم مادة الإسلام وحَفظته، ولأن القرآن نزل بلسان عربي مبين. على أن يقوم ممثلو «الأمة» باختيار الخليفة الذي يتخذ من مكة مركزًا له، ويتمتع بسلطة روحية على جميع المسلمين، ويعاونه مجلس شورى يعيِّنه حكام المسلمين، ويتولى إدارة أمور الحجاز بمساعدة مجلس من أهل البلاد.

لقد عبَّر الكواكبي في هذا الكتاب عن تصور مدرسة التجديد الإسلامي للمسألة القومية من منظور إسلامي محض، على حين كان البستاني وتلاميذه يُعبِّرون عن نفس المسألة من منظور علماني فهم يدعون إلى الحكم الذاتي للولايات العربية، وإلى التمسك باللغة العربية كلغة رسمية في الولايات العربية.

وقدَّم نجيب عازوري تصورًا لدولة عربية علمانية تُظلُّها سلطة روحية لخليفة عربي يتخذ من مكة مركزًا له، متأثرًا في ذلك بفكرة الخلافة العربية عند الكواكبي، ولكن من منظور مختلف تمامًا.

ونجيب عازوري مسيحي كاثوليكي من الشام، تربَّى تربية فرنسية، وعمل بخدمة الإدارة العثمانية بالقدس فترة من الزمن، ثم ترك منصبه لأسباب مجهولة، وهاجر إلى باريس حيث أسس هناك «عُصبة الوطن العربي» عام ١٩٠٤م، ونشر كتابًا بالفرنسية بعنوان «يقظة الأمة العربية» عام ١٩٠٥م، ضمَّنه رؤيته للدولة العربية، كما أصدر — أيضًا — مجلة بالفرنسية بعنوان «الاستقلال العربي» عام ١٩٠٧م، ولكنها لم تعمِّر طويلًا. وانتقل من باريس إلى القاهرة التي قضى فيها بقية سنوات عمره حتى وفاته عام ١٩١٦م، فكان يكتب من حين لآخر في «الأهرام» وغيرها من الصحف المصرية.

وفي كتابه «يقظة الأمة العربية»، يذهب نجيب عازوري إلى أن هناك أمة عربية واحدة — بالمفهوم العلمي والسياسي للكلمة — وأن هذه الأمة تجمع بين المسلمين والمسيحيين، وأن المشاكل الطائفية التي تنشأ بينهم هي — في حقيقتها — مشاكل سياسية، تقف وراءها قوى خارجية تغذيها لخدمة مصالحها الخاصة، وأن المسيحيين لا يقلُّون عروبة عن المسلمين؛ ولذلك لا بدَّ من أن تكون اللغة العربية هي اللغة المستخدمة في الكنائس العربية على اختلاف مذاهبها. ولكنه استبعد مصر من إطار العروبة؛ لأنه كان يرى أن



عبد الرحمن الكواكبي صاحب فكرة المؤتمر الإسلامي.

المصريين ليسوا عربًا، ومن ثَم لا تدخل مصر ضمن «الدولة العربية» التي يدعو لاستقلالها عن الحكم التركي. واعتبر التُّرك مسئولين عن تخلُّف البلاد العربية؛ فلولا وقوع بلاد العرب تحت حكمهم لكان العرب في طليعة الأمم المتمدنة، والدليل على ذلك — في رأيه — تفوُّق العرب على التُّرك في جميع المجالات. ولا أمل في أن يقوم إصلاح في الدولة يراعي مصالح العرب والأكراد والأرمن؛ لذلك لا سبيل للخلاص أمام هذه «الأمم» الثلاث سوى بالاستقلال، ويرى أن ذلك يمكن تحقيقه عن طريق العمل في اتجاهين؛ الداخل بالعمل على تقويض أركان الدولة العثمانية وخاصة أن جهازها الإداري يتسم بالضعف والفساد، والاتجاه الآخر يتمثل في الاستعانة بالدول الأوروبية لمساعدة العرب على تحقيق الاستقلال.

ولكن ما هي الدول التي يركَن العرب إليها طلبًا للعون؟ خصص العازوري قسطًا كبيرًا من كتابه لاستعراض مصالح الدول الأوروبية في المشرق العربي، وانتهى إلى أن إنجلترا وفرنسا هما اللتان تستطيعان مساعدة العرب على تحقيق حكم الاستقلال؛ لأن تقاليد «الحرية» راسخة فيهما، وخاصة في فرنسا تحديدًا. وكان نجيب عازوري في ذلك

لا يشذُّ عن غيره من نخبة المثقفين العرب عندئذٍ الذين تطلَّعوا إلى مساعدة إنجلترا أو فرنسا لهم. فإذا كان عازوري قد راهن على فرنسا فقد سبقه في ذلك مصطفى كامل الزعيم الوطني المصري، كما أن «حزب اللامركزية» الذي كان من أقطابه محمد رشيد رضا وغيره من الشَّوام المسلمين دعاة الجامعة الإسلامية، علَّقوا آمالهم على إنجلترا. ولعل ذلك يرجع إلى إدراكهم أن أي تغيُّر إقليمي يقوم على حساب الدولة العثمانية لا بدَّ أن تتبناه الدول الكبرى.

غير أن نجيب عازوري انفرد بين دعاة القومية العربية من أبناء جيله باستشراف الخطر الذي تمثله الصهيونية، وإدراكه لخطورة ما ترمي إليه من إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، فقال: «تبرز في البلاد الآسيوية التابعة للدولة العثمانية ظاهرتان متناقضتان رغم طبيعتيهما الواحدة، هما: يقظة الأمة العربية، وسعي اليهود الخفي لإعادة مُلك إسرائيل القديم على نطاق واسع، ومُقدر لهاتين الحركتين أن تصطدما بعضهما ببعض حتى تتغلب إحداهما على الأخرى، ويتوقَّف مصير العالم أجمع على النتيجة الأخيرة لهذه الصراع.».

أما الدولة العربية المستقلة — في رأيه — فيجب أن تكون سلطنة دستورية ليبرالية، يرأسها سلطان عربي مسلم، على أن يلتزم باحترام الاستقلال الذاتي للبنان ونجْد واليمن. وأن تكون السلطة الروحية لخليفة عربي في مكة على أن تكون له سلطة إدارية في الحجاز على نحو ما للبابا من صلاحيات في الفاتيكان، ولكن عازوري لم يُحدد من يراه مرشحًا للسلطنة، ومن يشغل منصب الخليفة، طالما كان القرار بيدِ الدولة الكبرى التي تتبنى مشروع «الدولة» العربية المستقلة.

وفكرة «الاستقلال العربي» التي روَّج لها نجيب عازوري تُعبِّر عن إدراك مبكر من جانبه لعدم استعداد جماعة «تركيا الفتاة» للاعتراف فعليًّا بحقوق القوميات التي تخضع للدولة العثمانية، وقد صدَق حدسه عند وصول أولئك القوم إلى الحكم بعد إطاحة عبد الحميد الثاني، فاتجهوا إلى اتباع سياسة «عثمنة» جميع شعوب الدولة؛ أي جعلهم «وطنيين» عثمانيين، وفرض اللغة التركية لغة رسمية للدولة، ورغم ما حققه نظام الحكم الجديد من إصلاحات في الإدارة المحلية، والأمن العام، وبعض المشروعات العامة، والتعليم، والتشجيع على تحرير المرأة، شعر القوميون العرب والأرمن والألبان والأكراد بما تمثِّله سياسة «التتريك» من خطر داهم على هُويتهم القومية، وتطلُّعهم إلى نَيل حقوقهم القومية، فتفرَّقت بهم وبإدارة «الاتحاد والترقي» السُّبل، وراح دعاة كل قومية يعملون من أجل تحقيق تطلعاتهم السياسية.

ولكن دعاة القومية العربية لم يكونوا على قلب رجل واحد؛ فتعددت التنظيمات السياسية التي عملوا من خلالها، وتباينت مواقفها تباين تصور أصحابها لسبيل تحقيق مراميها وأهدافها السياسية. فالجمعيات السرية التي كوَّنها المثقفون العرب (بعد ثورة ١٩٠٨م) من المدنيين والعسكريين مثل: الجمعية القحطانية التي أسسها بعض الضباط عام ١٩٠٩م كان من بينهم عزيز علي المصري، الذي أسس في عام ١٩١٤م جمعية «العهد»، وجمعية «العربية الفتاة» التي أسسها بعض المثقفين المدنيين وطلاب المدارس العليا عام ١٩٠٩م أيضًا. هذه الجمعيات كانت تعمل من أجل استقلال الولايات العربية في المشرق عن الدولة العثمانية، ولكنها لم توحِّد صفوفها في تنظيم واحد، رغم وحدة الغاية والتوجُّه عند كل من انضوَوا تحت لواء تلك الجمعيات. وقد ذهبَت إحداها (عام ١٩١١م) إلى إصدار بيان اتهمَت فيه الأتراك بالتسبب فيما يعانيه العرب من بؤس، وبمسئوليتهم عن التخلف الاقتصادي للبلاد العربية، وانتشار الفقر، والعمل على محو الثقافة العربية، والتضحية بالبلاد من أجل مصلحة الأجانب، فهي بعيدة تمامًا عن الإسلام، وعلى العرب الاتحاد معًا (مسلمين ومسيحيين ويهود) للتخلص من نِير الحكم العثماني، وفي نفس العام (١٩١١م)، وجَّه بعض المنتسبين إلى تلك الجمعيات رسالة إلى الشريف حسين بن على عن طريق السيد طالب النقيب زعيم البصرة، يقولون فيها أن العرب على استعداد للوقوف وراءه للتخلص من الحكم العثماني، وأنهم سوف يبايعونه بالخلافة إذا استجاب لهم. فالجمعيات السرية — إذَن — لم ترَ بديلًا للاستقلال عن الدولة، وفقدت الأمل في حصول العرب على حقوقهم المشروعة في إطار تلك الدولة.

غير أن فريقًا آخر من الشَّوام المقيمين بمصر، ومعظمهم من المشايعين لفكرة «الجامعة الإسلامية» ظلوا يتمسَّكون بالدولة العثمانية، ويرون ضرورة المحافظة عليها باعتبارها دولة «الخلافة» الإسلامية. ولكنهم عمِلوا من أجل الحصول على الحكم الذاتي في إطار «الوطنية العثمانية»، وعلَّقوا آمالهم على دعم بريطانيا لهم لتحقيق أهدافهم. ففي عام ١٩١٢م أسسوا بالقاهرة «حزب اللامركزية الإدارية العثماني» الذي كانت تربطه قنوات اتصال مع بعض الليبراليين دعاة اللامركزية من رجال «تركيا الفتاة»، كما كانت له شبكة من «لجان الإصلاح» في المدن العربية المشرقية، وخاصة بيروت. وكانت مطالب الحزب متواضعة مثل: استخدام العربية لغة رسمية في الولايات العربية، وأن ينفرد العرب بتولي الوظائف الإدارية في تلك الولايات، وألا يُعيَّن أحد في وظائف الولايات دون استشارة أعيان تلك الولايات، وأن تقتصر خدمة المجندين العرب على الولايات التي ينتمون إليها في



الشريف حسين في عمان.

زمن السلم، وأن تُخصَّص بعض الموارد المالية المحلية لسدِّ حاجات الولاية صاحبة تلك الموارد، وأن يتم توسيع اختصاص مجالس الولايات، وتنظيم إدارات الشرطة والقضاء والضرائب على أسس حديثة بالاستعانة بالخبراء الأجانب. ورأى رجال الحزب أن يكون العمل العلني، القانوني، السلمي، أداتهم لتحقيق تلك المطالب.

ولكن مع تفاقُم سياسة التتريك عام ١٩١٣م، وتصاعد التمييز ضد العرب من جانب الحكومة العثمانية التي جعلت السيادة للعنصر التركي، قام فريق من دعاة «العروبة» بعقد مؤتمر «عربي» في باريس، اشترك فيه نحو خمسة وعشرين شخصًا كان من بينهم عراقيان، والآخرون من الشَّوام، معظمهم من الطلاب أو المقيمين بباريس، ولم تكن الحكومة الفرنسية بعيدة عن الترتيبات الخاصة بعقد هذا المؤتمر، ومن هنا جاء حرص حزب اللامركزية على التواجد حتى لا ينفرد أنصار «العربية الفتاة» بأمر المؤتمر. وتكشف المناقشات التي دارت بالمؤتمر عن الميل نحو الاعتدال، فقد ربط الخطباء بين الرغبة في الرقي الحضاري كدافع للمطالبة بالإصلاح، وأنهم يعلِّقون آمالهم على وقوف أوروبا إلى جانب مطالبهم العادلة بالضغط على الحكومة العثمانية لتحقيق الإصلاح، وعوَّلوا على فرنسا لإقناع الدول الأوروبية الأخرى بعدالة قضيتهم. وأكدوا حرصهم على الدولة العثمانية ورغبتهم في تقويتها بشرط أن يكون نظام الحكم ديمقراطيًّا قائمًا على مبدأ المساواة، ومن ثم لا بدَّ من اشتراك العرب في الحكومة المركزية، وأن تنال الولايات العربية

استقلالًا ذاتيًّا، وأن تصبح العربية لغة رسمية في البرلمان العثماني ودوائر الحكومة المحلية، وألا يكون هناك تمييز بين العرب على أساس الدين.

سارعت الحكومة العثمانية بإرسال مبعوث عنها للتفاوض حول المطالب التي طُرحت أمام المؤتمر، ولكن الأعضاء تبيَّنوا أن نية الإصلاح لا تتوفر عند الدولة، فمالت الكفة إلى جانب دعاة استقلال البلاد العربية.

ولكن «رؤية» القوميين العرب للاستقلال لم تكن تتضمن إجماعًا على الوحدة العربية السياسية، على نحو ما رأينا عند عازوري؛ فكان هناك من يدعون إلى استقلال سوريا، ويبررون ذلك بتوفر عناصر الوحدة التاريخية والجغرافية، والتنوع البشري الثقافي؛ لذلك يجب أن تقام في سوريا (الكبرى) دولة علمانية ديمقراطية اتحادية، مؤلَّفة من وحدات إدارية يتمتع كل منها بالحكم الذاتي، ويُراعى في تحديد تلك الوحدات الطبيعة السكانية الغالبة فيها من حيث العِرق والدين، وهي الأفكار التي روَّج لها خليل غانم وجورج سمنة.

وهناك من فضلوا استقلالًا إداريًّا للولايات العربية في إطار الدولة العثمانية وفق مطالب «حزب اللامركزية الإدارية» حرصًا على بقاء «الخلافة»، وخشية وقوع تلك الولايات بين براثن الاستعمار الأوروبي، كما حدث لمصر وتونس والجزائر من قبلها، وهؤلاء كانوا يفكرون في صيغة «الملَكية الثنائية» كحلٍّ مناسب، استلهموا فيه حالة إمبراطورية النمسا والمجر، فتكون الدولة العثمانية دولة الترك والعرب، يحكمها السلطان باعتباره — أيضًا — ملِكًا للعرب، وتتكوَّن الدولة من اتحاد بين دولة عربية وأخرى تركية. ونفرَ هؤلاء من فكرة الثورة على الدولة، لما قد يترتب على ذلك من إضرار بوحدة «الأمة الإسلامية»، وتمكين أعداء الإسلام منها لخدمة مصالحهم.

وحتى دعاة «الدولة العربية المستقلة» كانت الانقسامات سائدة بينهم حول حدود الدولة ونظام الحكم فيها؛ رأى البعض أن تكون الدولة علمانية ديمقراطية يحكمها ملك عربي، بينما رأى البعض الآخر في تلك الدولة كيانًا أوسع يضم الولايات العربية في دولة واحدة يحكمها «خليفة» عربي، تمتد سلطته الروحية إلى العالم الإسلامي كله، كانت الغالبية تسلم بضرورة قيام «كيان عربي»، وذهب المشاركون في المؤتمر العربي بباريس إلى أن العرب يشكلون «أمة» وفق توصيف مفكري الغرب لمفهوم الأمة؛ فهم أصحاب لغة وثقافة واحدة، يجمعهم تاريخ متواصل مشترك، وتربطهم ببعضهم ببعض مصالح مشتركة، ولهم تطلعات مماثلة. ومن ثم رأوا أن هناك «قومية عربية» واضحة المعالم.

ولكن القومية — بهذا الوصف — ذات طبيعة علمانية خالصة، غير أن العرب لم يتقبَّلوا فكرة الفصل بين القومية والدين (وهو هنا الإسلام) على نحو ما فعل التُّرك بعد الحرب العالمية الأولى. فهم يرون في الإسلام حجر الزاوية في ثقافتهم، ولا يرون العروبة من منظور غير منظوره، وهم الذين يَعدُّون أنفسهم «مادة» للإسلام. وهي إشكالية ممتدة كان لها تأثيرها على رؤية المسلمين والمسيحيين العرب للقومية. فأصرَّ المسلمون على اعتبار الإسلام أساسًا لشعور العرب بوحدتهم كأمة، مع الاعتراف بانتماء المسيحيين العرب إليها.

وإذا كان ميشيل عفلق — داعية البعث العربي — قد حاول الوصول إلى حل لهذه الإشكالية بتأكيد الدور المركزي للإسلام في تكوين «الأمة» العربية؛ فإن ساطع الحصري ركَّز على الصفة العلمانية للقومية العربية مؤكدًا أن «الثقافة» العربية هي المحدد للقومية العربية وليس الدين.

ولكن أفكار عفلق والحصري تعبِّر عن جيل آخر غير أولئك الذين اشتغلوا بالحركة العربية قبل الحرب الأولى، ثم تحطمت آمالهم بما حدث للمشرق العربي في نهاية الحرب من تجزئة على يد الدول الأوروبية ذاتها التي علَّقوا عليها آمالهم لتكون عونًا لهم على الاستقلال. واستعاض الجيل الآخر من «القوميين» العرب عن النظر إلى القومية العربية كخطوة لا بدَّ منها لإحياء الإسلام، بالنظر إلى الإسلام كمكوِّن أساسي للأمة العربية ومصدرًا لثقافتها.

ويأتي قسطنطين زريق المؤرخ الدمشقي المولَّد المعروف، في مقدمة من ربطوا القومية العربية بالإسلام في كتابه «الوعي القومي» (نُشر ١٩٣٩م) مؤكدًا حاجة العرب إلى القومية باعتبارها «العقيدة» التي تُولِّد الشعور بالمسئولية المشتركة، والإرادة في خلق مجتمع، والحفاظ عليه، ولما كان المجتمع العربي يستمد وحيه ومبادئه من الدين، وهذا الدين هو الإسلام؛ لذلك يجب التسليم بهذه العلاقة الجوهرية بين الإسلام والعروبة، يستمد العرب منه المبادئ الخُلقية التي توجَد في كل الأديان، وتُعبِّر عن نفسها بأسلوب مختلف في كل دين، ولكن جوهرها واحد، ولا يتعارض ذلك مع قيام كيان عربي عصري يستمد روحه من الدين، ونهضته من منجزات الحضارة الغربية.

على أن ذلك لا يعني أن سفينة «القومية العربية» قد استقرَّت في نهاية المطاف على شاطئ تحقيق الأمل المنشود في إقامة الدولة العربية الواحدة؛ فقد ظل ذلك حُلمًا يداعب دعاة الوحدة العربية، دون أن يتحوَّل إلى حقيقة ملموسة. ولكن هناك تيارات «قومية» ذات توجهات إقليمية، عرَفتها بعض البلاد العربية فيما بين الحربين العالميتين

هما «القومية المصرية» و«القومية السورية». وقد سبق أن ألمحنا لجذور فكرة القومية السورية قبل الحرب العالمية الأولى، وقد تطورت على يد أنطون سعادة، و«الحزب القومي السوري»، فالتمس سعادة للفكرة السورية أصولًا فينيقية، جعلت سوريا تنتمي إلى البحر المتوسط أكثر من اتصالها بظهيرها العربي.

أما القومية المصرية فقد روَّج لها قبل الحرب الأولى أحمد لطفي السيد، بمفهوم علماني خالص، يرفض تمامًا فكرة الجامعة الإسلامية ويعتبرها ذات طابع «استعماري». ولكنه عبَّر عن اتجاه نخبة ضيقة من المثقفين. أما غالبية المصريين الذين التفُّوا حول «الحزب الوطني» بزعامة مصطفى كامل ثم محمد فريد؛ فقد أيَّدوا فكرة الجامعة الإسلامية لأنها تعني المحافظة على بقاء الدولة العثمانية. ولما كان «الحزب الوطني» متمسكًا بالسيادة العثمانية باعتبارها طوق النجاة من الاحتلال البريطاني؛ فقد كان عليه التمسك بالفكرة الإسلامية، وهو نفس الشعور الذي ساد تونس والجزائر؛ لذلك اعتبر المصريون الدعوة إلى القومية العربية، وإقامة دولة عربية نوعًا من «المؤامرة» الاستعمارية التي تهدف إلى تفتيت الدولة العثمانية، لأن تفتيت الدولة العثمانية يعني تكريس الوجود البريطاني في مصر. ومن ثَم كانت النظرة إلى دعاة القومية العربية (قبل الحرب الأولى) باعتبارهم «أدوات» في يد القوى الاستعمارية.

ولكن هزيمة الدولة العثمانية في الحرب، وتفكيك أوصالها جاء لمصلحة دعاة «القومية المصرية» التي لقيت دفعة قوية في زخم ثورة ١٩١٩م، وما ترتَّب على اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون من انبهار عالمي بالحضارة المصرية القديمة؛ فاتخذ بعض دعاة «القومية المصرية» من ذلك كله سبيلًا لتأصيل جذورها وصولًا إلى العصور الفرعونية، وتأكيد (أصالة) مصر وهضمها لجميع الغزاة بما فيهم العرب، بل ذهب البعض إلى اعتبار الحقبة الإسلامية من تاريخ مصر نوعًا من «الرِّدة» الحضارية التي عانت منها البلاد. وتمادى البعض في المطالبة بأن تسترد مصر وجهها الثقافي الأصيل فتكون لها لغتها وأدبها. وذهب البعض الآخر إلى القول بانتماء مصر إلى حضارة البحر المتوسط بحكم تأثير الحضارة المصرية القديمة على حضارة اليونان التي أثَّرت بدورها في الحضارة الرومانية التي تُعدُّ ركيزة الحضارة الأوروبية الحديثة. فمصر شاركت في صنع الحضارة الأوروبية؛ ولذلك يجب أن تأخذ بجميع مكونات تلك الحضارة دون حرج، وأن ننسى تمامًا كل روابطها بالدائرة العربية-الإسلامية. وهنا نجد فكرة «القومية المصرية» تلتقي مع فكرة «القومية السورية» في الانتساب إلى حضارة البحر المتوسط. وبلغ الغلو في هذا



محمد فريد رئيسًا للحزب الوطني.

الاتجاه حدَّ ادعاء وجود «إنسان البحر المتوسط» الذي يختلف في بنيته ومزاجه عن إنسان «الصحراء» (ويقصد بذلك العرب).

ولكن ... هل كانت «القومية» بتشعباتها المختلفة، عربية كانت أم إقليمية (مصرية أو سورية) تُعبِّر عن إدراك الجماهير في مختلف أرجاء الوطن العربي لهويتهم؟ أم كانت مجرد أفكار تدور في أذهان نخبة المثقفين، يعبِّرون عنها في كتاباتهم؟

قبل الإجابة على هذا السؤال الجوهري، يجب أن نضع في اعتبارنا أن فكرة القومية التي وفدت إلينا مع الفكر الغربي في القرن التاسع عشر كانت تعبيرًا عن مرحلة معينة من مراحل التطور عرفها المجتمع الأوروبي، ارتبطت بالنمو الاقتصادي الرأسمالي، وما ترتب عليه من إفراز قوى اجتماعية جديدة (البرجوازية)، زحزحت القوى القديمة الإقطاعية

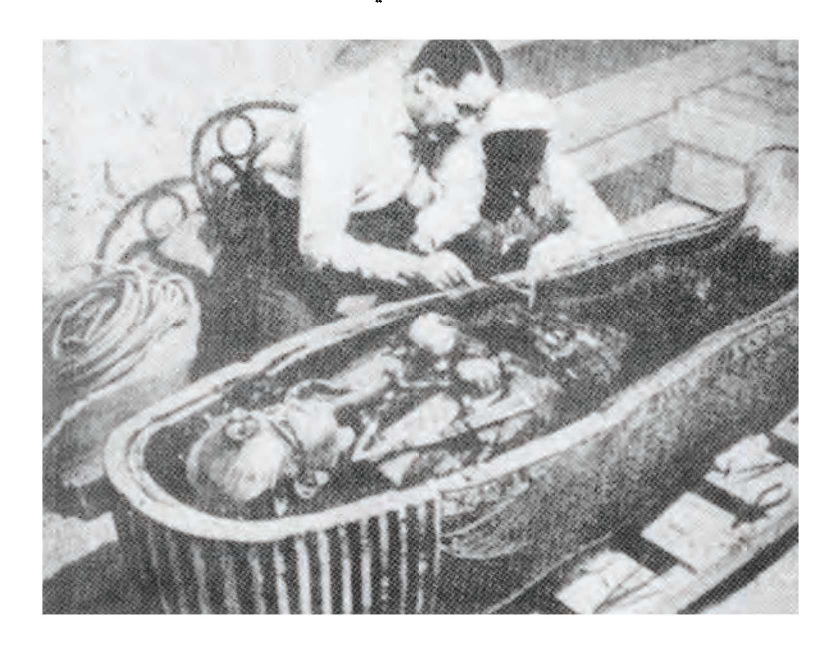


مشاركة المرأة في ثورة ١٩١٩م.

عن مواقعها، وطرحت أفكارًا جديدة لتصفية مجموعة القيم التي ارتكز عليها المجتمع الإقطاعي القائم على نظام تراتبي صارم، يجمِّد الناس في مواقعهم الاجتماعية فلا يملكون منها فكاكًا. ومن ثم كانت أفكار عصر التنوير التي دعت إلى الحريات بمختلِف أبعادها، وإلى المساواة، وحقوق الإنسان، والحكم الدستوري. وجاءت الثورة الفرنسية لتُقدِّم الإطار السياسي لنظام يقوم على تلك الأفكار.

أما البلاد العربية فلم تشهد مثل هذا التطور في ظل الحكم العثماني، فكان المجتمع إقطاعيًّا زراعيًّا، رعويًّا، وتراوحت فرص النمو الرأسمالي بتوافر الظروف الموضوعية لتطور رأس المال التجاري أو غياب تلك الظروف نتيجة سطوة العسكر على السلطة وابتزازهم التجار بالقدر الذي استنزف كل ما استطاعوا تحقيقه من تراكم. وظلت القيم الاجتماعية السائدة في الوطن العربي قيمًا أبوية، قيدت — إلى حدٍّ كبير — قدرة الفرد على الحركة والإبداع.

وهكذا كانت الفكرة «القومية» عند طرحها في أواخر القرن التاسع عشر نبتة غريبة، اقتُلِعت من تربة فيها كل المقومات التي ساعدت على نموها، ونُقلِت إلى البلاد العربية حيث كانت التربة تفتقر فيها إلى إمكانات النمو فضلًا عن الإثمار؛ ولذلك كانت تلك الفكرة مجرد «رطانة» مثقفين، لم تتجاوز حلقاتهم الضيقة لتنتقل إلى الجماهير التي



هوار كارتر يكتشف مقبرة توت عنخ آمون سنة ١٩٢٢م.

كانت تعيش حالة ذهنية ومزاجية تختلف تمامًا عن تلك التي عاشها المثقفون. كما كان دعاة «القومية» يمثلون — في واقع الأمر — أقلية بين المثقفين الذين كانت غالبيتهم تربَّت تربية تقليدية سواء في المدارس الدينية الإسلامية، أو في المدارس الحديثة التي أقامتها الدولة العثمانية في عصر الإصلاح أو أقامها محمد علي وخلفاؤه في مصر، وهي مدارس جمعت في برامجها الدراسية بين الإسلامي والحديث معًا. ومن ثم كان القطاع العريض بين المثقفين يناصر فكرة المواءمة بين الموروث الثقافي الإسلامي، وما يتم اكتسابه من علوم الغرب ومعارفه على نحو ما أشرنا من قبل. أما من تربَّوا في مدارس الإرساليات التبشيرية فقد حسموا اختيارهم للنموذج الغربي بما فيه فكرة «القومية»، وليس غريبًا أن يكون دعاة «القومية الإقليمية» من بين هؤلاء.

أما الجماهير العريضة فكانت بعيدة تمامًا عما يدور في حلقات المثقفين ثقافة غربية، ولعل ذلك يرجع إلى تعالي هؤلاء على الجماهير التي كانت تغطُّ في الجهل والأمية، ولا تستجيب إلا لمن يدغدغ مشاعرها الدينية، وتتحرك تضامنًا مع أخوَّة الدين؛ لذلك كان

دعاة الفكر «السلفي»، أكثر تأثيرًا بين الجماهير من غيرهم، يليهم من حيث التأثير دعاة فكرة «الجامعة الإسلامية».

ولعل ذلك يفسر قلة حماس الجماهير للفكر القومي؛ لأن من طرحوه عليهم، ومن بذلوا جهدًا لجعل «الوحدة» العربية حقيقة ملموسة، لم يُوفَّقوا في تقديم ما يقنع الجماهير بأهمية تلك الفكرة؛ لذلك تُرِكت الساحة خالية أمام التيار الإسلامي «السلفي» الذي يملك القدرة على التأثير من خلال خطابه الديني فوق منابر المساجد. وسيظل هذا التيار الرجعي مسيطرًا على الساحة طالما كان المشروع النهضوي العربي الذي يحقق التنمية بمختلِف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، غائبًا عن الوجود.

المراجع

- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٨٩–١٩٣٩م، ترجمة كريم عزقول، بيروت، ١٩٦٨م.
- أديب إسحاق: منتخبات، الإسكندرية، د.ت.
- أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٤٨م.
- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، بيروت، ١٩٧٠م.
- سامي الدهان: عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، د.ت.
- شكيب أرسلان: السيد رشيد رضا، إخاء أربعين سنة، دمشق، ١٩٣٧م.
- رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، جزءان، بيروت، ١٩٧٣م.
- علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٨٩–١٩١٤م، بيروت، ١٩٧٨م.
- عائشة الدباغ: الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بيروت، ١٩٧١م.
- عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للقومية العربية، بيروت، ١٩٦٠م.
- فيليب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية، بيروت، ١٩١٣م.
- قدري قلعجي: جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق، بيروت، ١٩٥٦م.
- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٣١م.
- محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦٠م.

- محمد عزة دروزة: نشأة الحركة العربية الحديثة، صيدا، ١٩٧١م.
- محمد حسين هيكل: تراجم شرقية وغربية، القاهرة، ١٩٢٩م.
- نور الدين زين: نشوء القومية العربية، بيروت، ١٩٦٨م.


هنداوي